This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

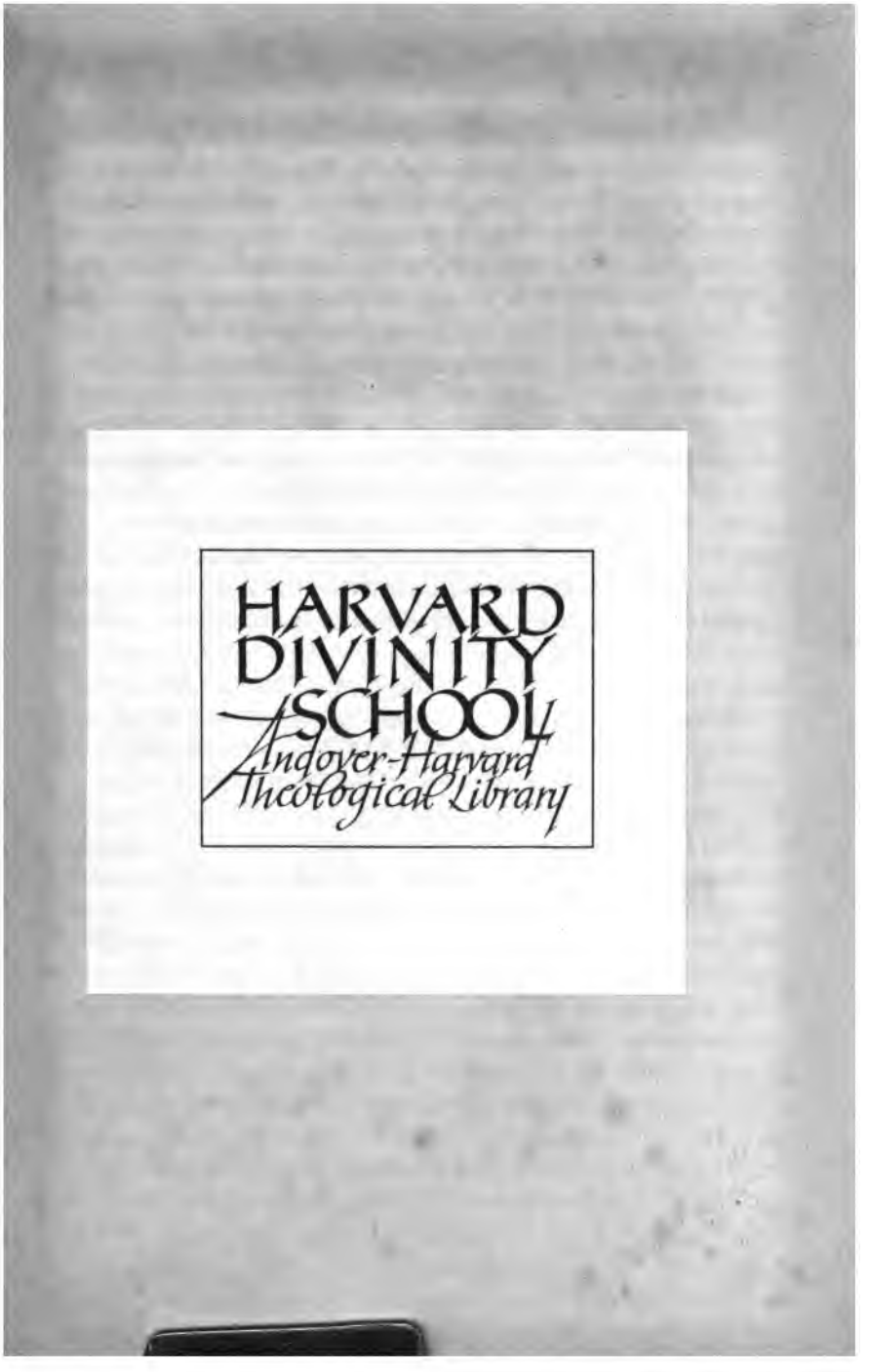
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

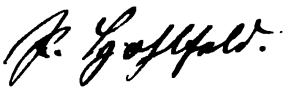
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library



DER KAMPF

DER LUTHERISCHEN KIRCHE

UM LUTHERS LEHRE VOM ABENDMAHL

IM REFORMATIONSZEITALTER.

IM ZUSAMMENHANG

MIT DER GESAMMTEN LEHRENTWICKLUNG DIESER ZEIT

DARGESTELLT

VON

D. HEINRICH SCHMID

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN ERLANGEN.

II. E 9

LEIPZIG,

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1868.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

BR
8073
.S4

Vorrede.

Es hat mich seit lange der Gedanke bewegt, welch schweren Stand doch der, welcher dem lutherischen Bekenntniss zugethan ist, der Geschichte gegenüber hat, welche vom Jahr 1530 bis zur Concordienformel hin verlaufen ist. Da steht im Anfang Luther mit seiner herben Absageschrift an die Schweizer. Es folgt das Interim, das in seinem Gefolge das Auseinandergehen der lutherischen Theologen in zwei Partheien hat, und aus dessen Saat Lehrstreitigkeiten über Lehrstreitigkeiten aufsprossen.

Und wer trägt die Schuld davon? Luther, der den Hass gegen Zwingli nicht überwinden konnte; die lutherische Partei mit Flacius an der Spitze, die dem Melanchthon seine im Interim bezeigte Schwäche nicht vergeben konnte; die da meinte, gut lutherisch zu sein, wenn sie den Ungestüm und die Unduldsamkeit Luthers sich zum Vorbild nehme; die darum die Wandelung, welche in der Abendmahlslehre mittlerweile in der Schweiz vorgegangen war, ignorirend, den Streit über diese Lehre wieder aufnahm und nicht ruhte, bis der Bruch zwischen der lutherischen und reformirten Kirche besiegelt war; die, angeblich im Eifer für die reine Lehre, aus jedem ungenauen oder unvorsichtigen Ausdruck eine glimmende Kohle machte, in die sie so lange blies, bis ein helles Feuer aufging: ein Beginnen, das schliesslich den Auslauf nahm, dass sie ihren eigenen Führer in die Reihe der Ketzer stellen musste.

Das ist der Eindruck, den die Geschichte dieser Zeit, so wie sie gemeiniglich erzählt und dargestellt wird, macht. Es bildet da keinen grossen Unterschied, ob man Plancks Werk: „Geschichte der protestantischen Theologie von Luthers Tod bis zu der Einführung der Concordienformel“ liest, oder Heppes: „Geschichte des deutschen Protestantismus,“ die zwei einzigen Schriften, welche den ganzen Verlauf dieser Geschichte ausführlich zur Darstellung bringen. Nicht, dass wir den grossen Unterschied,

welcher zwischen diesen beiden Werken an sich ist, verkenneten. Plancks Werk, wenn es gleich vor nunmehr 67 Jahren geschrieben ist, hat jetzt noch seinen grossen Werth. Mit solchem Fleiss hat Keiner vor ihm und nach ihm alles zusammengetragen, was in dieser Zeit geschehen und geschrieben worden ist. Es ist ein Quellenwerk ersten Rangs. Und man muss Planck auch zugestehen, dass er es mit dem guten Willen geschrieben hat, die Geschichte unparteiisch darzustellen, ja er hat die Thatsachen selbst so viel zum Wort kommen lassen, dass der Urtheilsfähige und sorgsam Lesende selbst in den Hauptpunkten sich ein richtiges Urtheil bilden kann, ein Urtheil sehr abweichend von dem des Verfassers selbst. Aber Wenige pflegen so zu lesen, und Wenige können es auch, die Mehrzahl lässt sich von dem Urtheil des Verfassers leiten. Wie sollte Planck aber ein richtiges Urtheil haben abgeben können, der den Lehren, um welche sich der Streit bewegte, innerlich zu fern stand, als dass er die Bedeutung und den Ernst des Streits um sie hätte würdigen können, und von dem Baur in seiner trefflichen Schrift: „Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung," so richtig sagt, (p. 180.) „dass ihm die Theologie der Reformationszeit zur Antiquität geworden sei, an der er nicht nur kein persönliches sondern auch kein sachliches Interesse gehabt habe", und dass er „bei allen theologischen Streitigkeiten und Verhandlungen, die er mit aller Gründlichkeit und Ausführlichkeit erzähle, es nicht verberge, dass er in ihnen doch eigentlich nur eine Geschichte der menschlichen Thorheiten, Leidenschaften und Verkehrtheiten sehen könne, bei welchen man vergeblich frage, welchen Nutzen sie gehabt hätten."

Wohl also dem, dem das gute Bekenntniss der lutherischen Kirche aus anderen Gründen feststeht: das Studium des Planckischen Werks, wenn er aus diesem die Geschichte dieser Zeit kennen lernen will, wird ihm nur den traurigen Eindruck hinterlassen, wie man doch an dieser guten Sache sich verständigt habe.

Soll er sich zu Heppe wenden? Wir brauchen bloss daran zu erinnern, dass Heppe in seinen vier Bänden den geschichtlichen

Beweis liefern will, dass der Melanchthonismus der echte und wahre evangelische Protestantismus ist. Wer also das Bekenntniss der lutherischen Kirche lieb hat, der darf froh sein, wenn ihm durch die Geschichte, welche ihm da erzählt wird, das Vertrauen zu demselben nicht erschüttert wird.

Aber verhält es sich denn mit dieser Geschichte so, dass der Forscher, wenn er der Wahrheit die Ehre geben will, zu keinem andern Resultat gelangen kann, und dass er die Geschichte in den Dienst einer verwerflichen Apologetik stellen müsste, wenn er ihr ein besseres Zeugniss für die Sache des lutherischen Bekenntnisses abgewinnen wollte?

Das ist die Frage, um die es sich handelt.

Daraus, dass in einem Zeitraum von mehr als 60 Jahren die zwei Geschichtschreiber zu gleich ungünstigem Resultat gelangt sind, lässt sich noch nichts folgern. Der dogmatische Standpunkt beider ist von der Art, dass beiden wenigstens die Versuchung nahe lag, die Dinge so aufzufassen, wie sie gethan haben. Und was will es auch besagen, wenn in einem so langen Zeitraum zwei Männer wenigstens in ihren negativen Resultaten übereinkommen? Der Zweifel an der richtigen Auffassung dieser beiden Werke ist denn auch seit geraumer Zeit vielfach ausgesprochen worden, und einzelne Parthien dieser Geschichte sind auch bereits so bearbeitet, dass ein anderes Urtheil über diese Zeit angebahnt ist.

Aber noch fehlt ein Werk, welches den ganzen breiten Stoff quellenmässig durchgearbeitet vorlegte. Ein solches liefere auch ich nicht. Wohl habe ich mich mit dem Gedanken an ein solches getragen, aber weniger die Scheu vor der grossen und beschwerlichen Arbeit hat ihn nicht zur Reife kommen lassen, als vielmehr die Erwägung, dass der Abendmahlsstreit der alle andèren Streitigkeiten an Bedeutung weitaus überwiegende ist, weil er nichts mehr und nichts weniger als ein Streit um das Recht und den Bestand der lutherischen Kirche gewesen ist; und dass es darum besser gethan sein möchte, die Aufmerksamkeit auf ihn allein zu

concentriren. Aus diesem Grund habe ich diesen Theil der Geschichte der lutherischen Theologie herausgehoben und auf's neue durchgearbeitet, und lege das Resultat meiner Forschungen hiermit vor.

Man wird das gefundene Resultat vielleicht von vornherein verdächtigen, um des confessionellen Standpunktes willen, den ich einnehme. Aber wäre dann nicht der Verdacht gegen den, der von dem reformirten oder unionistischen Standpunkt aus schreibt, gleich sehr gerechtfertigt? Der confessionelle Standpunkt kann und darf noch nicht Misstrauen einflössen. Wer dem lutherischen Bekenntniss zugethan ist, der wird allerdings anders urtheilen über den Unterschied in der Lehre Zwinglis und Luthers, und Calvins und Luthers, als der, welcher dem reformirten Bekenntniss zugethan ist, aber der confessionelle Standpunkt hindert von vornherein weder den Einen noch den Anderen, der Geschichte gerecht zu werden.

Ich kann mir das Zeugniss geben, dass ich redlich bemüht war, unbefangen zu forschen und treu zu referiren. Es galt, einen sehr breiten Stoff durchzuarbeiten, diese Arbeit war für mich selbst ein Bedürfniss. Ich wollte einmal alle Zeugen verhören und der Sache im Einzelnen nachgehen: denn nur auf diesem Wege gewinnt man ein selbständiges Urtheil und kann man mit seinem Urtheil auch auf Glauben Anspruch machen. Dieser Arbeit habe ich mich gewissenhaft unterzogen und habe volle Freudigkeit gewonnen, ein Zeugniss für die gute Sache, um die man lutherischerseits kämpfte, abzulegen. Ich möchte nun mit ihr vornemlich denen dienen, welche ein Bedürfniss haben, die Geschichte dieser Zeit kennen zu lernen, obenan der studierenden Jugend: denn ihr vor allem ist es bei den bis jetzt vorliegenden Werken schwer genug gemacht, eine Kenntniss dieser Geschichte so zu gewinnen, dass sie nicht zugleich ein Vorurtheil gegen die Sache fasste, um die es sich handelt.

Ob ich in anderen Kreisen, bei denen, welche sich ihr Urtheil schon gebildet haben, etwas erreiche, muss ich dahingestellt sein

lassen. Ich bekenne, dass meine Hoffnung darauf nicht gross ist. Und doch ist dieselbe nur auf ein niedriges Ziel gerichtet. Sie geht nur dahin, davon zu überzeugen, dass die lutherischen Theologen, nachdem sie einmal die Unterschiede in der Abendmahlslehre Luthers, Zwinglis und Calvins so fassten, wie sie thaten, Recht und Pflicht hatten, für die Lehre Luthers einzutreten. Man sollte meinen, das müsste auch der anerkennen, der die Unterschiede anders fasst. Er könnte immerhin der Meinung verbleiben, dass die Lutheraner im Irrthum gewesen und im Irrthum seien, wenn sie die Unterschiede so hoch anschlügen, aber ist er denn so gewiss, dass der Irrthum nicht auf seiner Seite liegt, und wär es nicht richtiger und billiger, dass man beiderseits das Abkommen träfe, an dem Anderen die Ueberzeugung, die er nun einmal hat, zu ehren und es billig und recht zu finden, dass man ihr gemäss urtheilt und handelt?

Blicke ich auf die Geschichte der Zeit, welche ich dargestellt habe, so kann ich mich auch dieser Hoffnung nicht hingeben: denn in ihr sind alle Wirren eben daraus entstanden, dass man die Abweichung von der Lehre Luthers nicht zugestehen und der Lehre Luthers ihr Recht nicht lassen wollte.

Blicke ich aber auf unsere Zeit, so bin ich auch nicht zu grösserer Hoffnung berechtigt: denn was liegt der unionistischen Tendenz, die in weiten Kreisen vorhanden ist, anders zu Grunde als die gleiche Nichtachtung der Ueberzeugung, der man in den lutherischen Kreisen zugethan ist?

So bin ich freilich nur zu geringer Hoffnung berechtigt. Das hält mich nicht ab, meine Arbeit zu veröffentlichen.

An Geringem müssen wir Lutheraner uns ja überhaupt genügen lassen, das ist das natürliche Loos derer, die wider den Strom der Zeit schwimmen, ganz aber wird es doch auch unter denen, die auf anderem dogmatischem Standpunkt stehen, nicht an Solchen fehlen, welche das gute Recht auch einer Sache, die nicht die ihrige ist, anzuerkennen willig sind. Wie es sich damit aber auch verhalte, mich dünkt, wie befremdlich das auch lau-

ten mag, gerade der jetzige Zeitpunkt ist der geeignete zur Veröffentlichung dieser Arbeit. Die Geschichte der Zeit, die ich beschrieben habe, ist ein laut redendes Zeugniss dafür, dass man nur Zwietracht und Wirren sät, wo man das gute Recht der Kirche und ihres Bekenntnisses nicht achtet. Möchte das von dem Lande und der Regierung beachtet werden, die jetzt von drei Landeskirchen darum angegangen wird, dass sie ihnen ihr volles Recht angedeihen lasse. Der Macht, welche Oesterreich darnieder geworfen hat, könnten sie freilich nicht widerstehen, wenn ihnen ihr gutes Recht vorenthalten würde, aber auf ihr lastete dann die Verantwortung für die böse Saat, die über kurz oder lang aufgehen würde, und die wäre nicht mit den Mitteln zu bewältigen, mit denen man Königreiche besiegt. Und auf denen lastete die Verantwortung, die glauben, dass jetzt der günstigste Moment vorliege, in welchem sie ihre Anschauung von dem Verhältniss der Confessionen zu einander zum zwingenden Gesetz erheben könnten, und die, mit verwerflicher Anwendung von Schlagwörtern, die in der Politik ihre Geltung haben mögen, aber nicht in der Kirche, je nach ihrer Stellung, es billigten oder ihrer Regierung riethen, dass diese dem Partikularismus ein Ende mache, und mit Nichtachtung des alten Rechtes die Einheit der evangelischen Kirche, je nach den Umständen mit linderen oder herberen Mitteln, schaffe.

Auf diesem Weg sind bereits aus zwei Kirchen drei geworden, und wer will sagen, was weiter daraus entstehen mag? Und dabei übersehe man auch nicht, dass die Verantwortung für das Feuer, das man anzündete, um so grösser wäre, als die Vergewaltigung in einer Zeit vollzogen würde, in der die Confessionen ungleich williger und geschickter sind als in der Zeit der Reformation, sich friedlich und freundlich neben einander einzurichten, man also auch nicht mehr aus dem Hader der Confessionen untereinander den Vorwand zur Vergewaltigung einer derselben hernehmen könnte. —

Inhaltsverzeichniss.

Die Aufgabe Seite 1—7.

Erster Abschnitt.

I. Die Wittenberger Concordie Seite 8—55.

1. Luther und Bucer Seite 10—29.

Seite

Luthers Urtheil über die Tetrapolitana 10
Bucer, der Abendmahlstreit ein Wortstreit 11
Melanchthon dagegen 15
Kanzler Brück bezeichnet die Differenzpunkte 15
Luthers Urtheil über Bucers Auffassung 16
Luthers Bedingungen einer Vereinbarung 16
Luthers Erklärung über die Vorschläge Bucers 17
Melanchthons Instruction nach Cassel 20
Melanchthon und Bucer in Cassel 20
Bucers Bekenntniss in Cassel 21
Die Zusammenkunft in Wittenberg 22
Der Bericht des Myconius 22
Inhalt der Concordie in Betreff des Abendmahls 26
Die noch bleibende Meinungsverschiedenheit über den Genuss der Ungläubigen 27
Der Bericht Bernards 27
Luther willigt in die Einigung, weil die Oberländer sich jetzt vollständig zu seiner Lehre bekannten, und hat nicht vor der noch möglichen Differenz die Augen verschlossen 29

2. Luther und die Schweizer Seite 29—55.

Die Erklärung der Schweizer an Luther über die Wittenberger Concordie und ihre *declaratio* 31

Seite
Luthers Aeusserungen über die *declaratio* 32
Luthers Antwort an die Schweizer, 1. Decbr. 1537 33
Wie lässt sich das Verhalten Luthers zu den Schweizern erklären? Er will nicht die Hand des Friedens bieten, während sie noch abwichen 35
Er will nur Bucern sein Werk, die Schweizer zur Annahme seiner Lehre zu bewegen, erleichtern 36
Ein Blick auf die Verhandlungen Bucers mit den Schweizern . . . 37
Diese gehen von der Voraussetzung aus, Bucer sei in der Lehre ganz mit ihnen conform, und sind entschlossen, eine Concordie nie mit Preisgebung ihrer Lehre einzugehen 37
Die *Helvetica prior* an Luther nach Eisenach 39
Bucer weder gegen Luthern noch gegen die Schweizer wahr . . . 40
Bucer hat Schuld an dem Missverständniss zwischen Luthern und den Schweizern 43
Lutheranisirende Partei in Bern und Basel u. a. O. 44
Warum es zuletzt zum Bruch kam zwischen Luthern und den Schweizern 47
Luthers missliebige Aeusserungen über Zwingli in einem Brief an die Venetianer 48
Luthers Unmuth bricht los. Sein kurzes Bekenntniss von 1544 . . . 49
Der Schweizer Aufnahme der Aeusserungen Luthers und ihre Antwort darauf 50
Der Bruch zwischen beiden Theilen besiegelt 51
Der Verlauf der Sache. Luther brach mit den Schweizern, sobald er inne geworden, dass keine Einheit erzielt sei. Luthers günstige Aeusserungen über Calvin und dessen Abendmahlslehre kein Beweis dagegen 51
Ist Luther in der letzten Zeit wieder zu milderer Gesinnung zurück gekehrt? Der Bericht des Alesius 53
Der Bericht Hardenbergs. Die reformirte Kirchenzeitung 54

II. Hat die Lehre Luthers vom Abendmahl ihren Ausdruck in den Bekenntnissschriften der lutherischen Kirche gefunden? Seite 56—82.

Die Catechismen Luthers 56
Die Augsburgische Confession und Apologie 61
Die Schwabacher Artikel mit denen in der Augustana verglichen . . 62
Die Apologie. In ihr keine Lehre zu Gunsten der Zwinglischen . . 71
Die Schmalkalder Artikel 75
Der Convent bekennt sich nur zur Augustana, Apologie und dem *tractatus de potestate et primatu papae* 79

Seite

Die in den Schmalkalder Artikeln enthaltene Lehre keine andere als die in den voranstehenden Bekenntnissen 80

III. Ist durch die Aenderungen, welche Melanchthon in der Augustana vornahm, der Bekenntnissstand der lutherischen Kirche geändert worden? Seite 83—98.

Das angebliche System Melanchthons. Melanchthon kein speculativer Geist 84
Melanchthons Schwankungen in der Abendmahlslehre 85
Melanchthon hat keine feste Ansicht von der ersten Zeit an gehabt und vertreten 87
Melanchthons Wandlung in der Abendmahlslehre fällt in die Zeit nach 1530, und Mel. hat sein Abgewichensein von der Lehre Luthers nie offen ausgesprochen 88
Hat Melanchthon in die späteren Ausgaben der Augustana seine von Luthern abweichende Lehren hineinlegen wollen? 89
Der Grund der Veränderung des Art. X der Augustana 91
Der Stand der Dinge zur Zeit als Luther starb 96
Nach Luthers Tod nicht nothwendig ein Bruch zwischen den Anhängern Luthers und Melanchthons voraus zu sehen 97

Zweiter Abschnitt.

Das Interim, das Augsburger und Leipziger S. 99—120.

Die Geschichte des Leipziger Interims 100
Das Leipziger Interim ein Werk des Kurfürsten Moritz 105
Der Kurfürst gewinnt die Theologen für seinen Plan 106
Was bestimmte die Theologen zu ihrer Stellung im Interim? . . . 107
Der Inhalt des Leipziger Interim 110
Waren alle Aenderungen in der Gottesdienstordnung, in welche die Theologen willigten, *adiaphora?* 111
Durch das Leipziger Interim der Bestand der evangelischen Kirche gefährdet. Die Urtheile des Brenz und der Schweizer darüber . 114
Der kursächsischen Theologen Bekenntniss, dass sie nicht frei von Schuld seien 115
Die Folgen des durch das Interim veranlassten Streits der lutherischen Theologen untereinander 116
Melanchthons Brief an Carlowitz 116
Melanchthon mit dem ganzen Gang, den die Reformation genommen, vielfach unzufrieden 117
Der Gegensatz zwischen den Philippisten und Lutheranern . . . 119

I. Der Streit Westphals Seite 120—185.

Seite

Der Gang der Entwicklung der Abendmahlslehre in der Schweiz . 120
Zwinglis Lehre 121
Der Unterschied in der Lehre Luthers und Zwinglis 124
Die Zeitgenossen Zwinglis in der Schweiz gingen über dessen Bekenntniss nicht hinaus, sondern hielten an seiner Grundlehre vom Abendmahl fest 126
Calvins Stellung zu den Schweizern und zu Luthern 128
Calvin beseitigt die Vorurtheile, die man in der Lehre gegen ihn hat 129
Calvins Aeusserungen über Bucer und dessen Unionsbestrebungen . 131
Calvins Stellung zur Abendmahlslehre Luthers und Zwinglis . . . 132
Calvin in der Abendmahlslehre dem Zwingli näher als dem Luther . 136
Im Hauptpunkt der gleiche Unterschied zwischen Calvin und Luther, wie zwischen Zwingli und Luther 138
Bei Calvins Stellung zur Lehre der Schweizer kam es unschwer zu der Vereinbarung zwischen ihm und ihnen im *consensus Tigurinus* 139
Der *consensus Tigurinus* verglichen mit der *confessio Helvetica prior* . 140
Der *consensus Tigurinus* steht auf dem Boden des Zwinglianismus . 142
Die Annahme des *consensus Tigurinus* in der Schweiz , ... 143
Durch den *consensus Tigurinus* war vorerst in der Schweiz eine einheitliche Lehre in Betreff des Abendmahls gewonnen 143
Durch den *consensus Tigurinus* wird die Differenz mit der Lehre Luthers, welche man als noch vorhanden anerkannte, gefestigt, und allen Reformirten in einem bestimmt ausgeprägten Ausdruck zum Bewusstsein gebracht. Die Wittenberger Concordie damit vollständig zu Grabe getragen 144
Der Bruch mit der Wittenberger Concordie auch von anderer Seite her vollzogen, von Peter Martyr 144
Was hat dem Westphal Anlass zur Erneuerung des Abendmahlstreits gegeben? 146
Das Gefallen deutscher Theologen am *consensus* 147
Calvins Absichten mit dem *consensus Tigurinus* in Bezug auf Deutschland 149
Westphals erste Schrift 151
Westphals zweite Schrift 152
Die Antwort der Schweizer auf Westphals Schriften durch ein besonderes Ereigniss veranlasst — durch die Geschicke der aus England vertriebenen wallonischen Gemeinde in Dänemark und in lutherischen Städten Deutschlands 152
Johann a Lasco in Kolding 153
Die Flüchtlinge abgewiesen in Rostock, Wismar, Lübeck und Hamburg 154
Sie finden Aufnahme in Emden 155

Seite
Die Entrüstung in den reformirten Kreisen über die Erlebnisse dieser Fremdengemeinde in Deutschland 155
Kritik des Verfahrens, das sie zu erdulden hatte 155
Ihre Forderung der Religionsübung nach ihren Gebräuchen . . . 156
Sie provociren durch ihre Forderung von Colloquien 157
Das Auftreten Westphals durch die vorliegenden Umstände gerechtfertigt 158
Calvin betrachtet den Westphal als den muthwilligen Erneuerer eines Streits, der schon fast erstickt gewesen 159
Calvin will seine erste Schrift gegen Westphal als Confessionsschrift herausgeben 161
Bullinger wider den Standpunkt, den Calvin in dem Streit mit Westphal einnahm 162
Die zwei anderen Schriften Calvins gegen Westphal 163
Der unwürdige Ton in den Schriften Calvins 164
Die Weise, wie Calvin seine Lehre vertritt 166
Der Gang der ersten Schrift Calvins 169
Westphals Antwort in gemässigter, ja bescheidener Weise 170
Westphal geht von der Annahme aus, dass die Sache noch wesentlich so stehe wie zur Zeit Luthers 171
Westphal: man weiss nicht, wie man mit den Behauptungen der Sacramentirer daran ist 171
Westphals Beweis, dass Calvin in seiner letzten Schrift die *exhibitio corporis Christi* nicht anders verstehe als in den früheren . . . 172
Dass seine Abendmahlslehre eine andere sei als die Luthers . . . 173
Calvins Rechtfertigung seiner Lehre 173
Es war nicht Westphals Beruf die Abendmahlslehre Calvins zu widerlegen, es ist aber zuzugestehen, dass Westphal den Calvin nicht immer richtig gefasst hat 174
Die Wirkung des Streits zwischen Westphal und Calvin. — Die Zeugnisse für die Lehre Luthers von den niedersächsischen Ministerien und von den Würtembergern 175
Joh. a Lasco aus Ostfriesland vertrieben. Die Wallonische Gemeinde in Frankfurt 176
Der Frankfurter Magistrat fragt nach den Abweichungen der Fremden vom Augsburgischen Bekenntniss 177
Hartmann Bejer theilt es dem Westphal mit. Westphal überschickt einen Brief Luthers 177
Streit zwischen Westphal und Lasco 177
Lasco und Brenz. Das Colloquium zwischen Brenz und Lasco. Des Brenz Bericht darüber 177
Brenz, 3 Predigten über 1. Cor. 11, die Lehre von der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl betr. 178

Seite

Lasco an Bullinger und Brenz, um sie für Veranstaltung eines Religionsgesprächs zu gewinnen 179
Bullinger über die Einigungsversuche und das Verhältniss der Schweizer zur Augustana 180
Calvin, über seine Stellung zur Augustana 181
Lascos Behauptung, er lehre conform der Augustana, die heutigen Lutheraner könnten sich aber nicht auf dieselbe berufen 182
Die Tragweite dieser Behauptung für die Protestanten 183

II. Der Bremer Streit Seite 186—194.

Hardenberg früh im Verdacht, dass er vom Abendmahl nicht rein lutherisch lehre 186
Die weiteren Verdachtsgründe gegen Hardenberg. Hospinian über Hardenberg 186
Beginn des Streits durch Timanns Schrift: *farrago* 187
Der Streit dreht sich zuerst um die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi 187
Der Bremer Rath fordert von Hardenberg und von dem Superintendenten der Stadt ein Bekenntniss über das Abendmahl 187
Hardenbergs Künste, um einem unumwundenen Bekenntniss zu entgehen 188
Hardenbergs Erklärungen über die Augustana und die Wittenberger Concordie 190
Hardenbergs drei Erklärungen über Abendmahl und Ubiquität . . 191

III. Der Pfälzer Streit Seite 194—225.

Tilemann Heshus nach Heidelberg berufen 194
Die Amtsentsetzungen, die er erfahren 195
Sein Auftreten und seine Neuerungen in kirchlichen Dingen in der Pfalz 196
Der kirchliche Zustand des Landes 197
Melanchthon über die Pfalz 197
Die Veränderungen, die Heshus vornahm, erklären sich aus dem kirchlichen Zustand des Landes 200
Entstehung der Reibungen zwischen Heshus und der Universität und Geistlichkeit. Der Schullehrer Herxhamer. Klebitz 201
Tod des Kurfürsten Otto Heinrich. Streit über die Ertheilung der Doctorwürde an Stephan Sylvius 202
Klebitz, Baccalaureus der Theologie in Heidelberg. Heshus gegen dessen zwinglische Thesen 203

Seite

Graf Erbach will in dem Streit zwischen Heshus und Klebitz Ruhe stiften. Heshus thut den Grafen in den Bann. Aergerliche Auftritte zwischen Heshus und Klebitz und den Geistlichen. Heshus thut den Klebitz in Bann 204
Kurfürst Friedrich III. schreibt eine Formel vom Abendmahl vor, welche alle Geistlichen sich aneignen sollen. Die lutherische Partei mit Heshus dagegen 205
Heshus über den Unterschied der *confessio invariata* und *variata* . . 205
Der Kurfürst entsetzt den Heshus und Klebitz 205
Das Urtheil über diese Vorgänge 206
Heshus hat in der Sache Recht, die Weise der Bekämpfung nicht zu billigen. Der weitere Verlauf der Dinge 207
Der Kurfürst holt ein Gutachten bei Melanchthon ein 208
Die Lage der Dinge durch Schuld der Cryptocalvinisten so, dass sie den Kurfürsten verwirren konnte 208
Melanchthons Gutachten 209
Einsetzung eines Kirchenraths in Heidelberg 210
Des Erast Gutachten über das Abendmahl 211
Colloquium sächsischer Theologen mit kurpfälzischen auf Andringen des Herzogs Johann Friedrich von Sachsen 212
Der Kurfürst umgiebt sich mit Theologen seiner Richtung, beruft die Theologen Caspar Olevianus, Zacharias Ursinus, Tremellius . . 213
Reformirung des Gottesdienstes 214
Einführung des Heidelberger Catechismus 214
Ist die Pfälzische Kirche durch die Anordnungen des Kurfürsten eine reformirte geworden? 214
Die Bedeutung des Uebertritts der Pfälzer Kirche zum Calvinismus 216
Wie erklärt sich der Uebergang des Kurfürsten zum Calvinismus? . 217
Des Kurfürsten Glaubensfreudigkeit auf dem Augsburger Reichstag von 1566 224
Die Resolution des Kaisers in Betreff Friedrichs III. und die Antwort der Stände 224

IV. Das Eintreten der Würtemberger Theologen in den Streit Seite 226—243.

Die Stellung des Brenz in Würtemberg. Brenz Verfasser des schwäbischen Syngramma 226
Ob das Syngramma Luthers Lehre vom Abendmahl enthält? . . . 227
Die Haltung des Brenz bis zum Jahr 1559 233
Des Brenz Haltung in dem Streit zwischen Tossanus und Engelmann. Brenz hält an der Lehre fest, dass auch die Unwürdigen im Abendmahl den Leib des Herrn empfangen 234

Seite

In welchem Sinn Brenz es versteht, dass Leib und Blut Christi auch ohne Abendmahl von den Frommen empfangen werde 235
Brenz über Luthers letztes Bekenntniss vom Abendmahl 237
Von 1544 bis 1556 keine Aeusserungen von Brenz über das Abendmahl 237
Brenz hielt sich mit den anderen lutherischen Theologen in dem ausgebrochenen Streit erst zurück 237
Des Brenz Stellung zu Lasco. Seine Schrift auf Anlass des Streits zwischen Westphal und Calvin. Seine Vorrede zu der Schrift Andreäs 237
Brenz gedenkt keines Unterschieds zwischen der Lehre Zwinglis und Calvins 238
Brenz tritt im eigenen Land dem Calvinismus entgegen 238
Bartholomäus Hagen. Sein Glaubensbekenntniss den Superintendenten des Landes zur Censur zugeschickt 238
Die Stuttgarter Synode nimmt das von Brenz vorgelegte Glaubensbekenntniss an 239
Der Anlass zu diesem Glaubensbekenntniss. Es enthält die Lehre Luthers, aber so, dass eine Missdeutung und Umdeutung zu Gunsten des Calvinismus abgewehrt war 239
Die Bedeutung des Bekenntnisses der Stuttgarter Synode. Dasselbe constatirt die Differenz zwischen der Abendmahlslehre Luthers und Calvins; es betont die Lehre von der Ubiquität Christi . . 241
Brenz hat den Anstoss gegeben zu weiterer Ausbildung der Christologie 242
Die schwäbische Kirche, vertreten durch Brenz und Andreä, die sächsische, vertreten durch Martin Chemnitz, gehen in der Christologie erst auseinander. Eine Einigung in der Concordienformel . . . 242
Brenz im Streit über die Ubiquitätslehre mit Bullinger, Peter Martyr und Beza. Des Brenz zwei grosse Schriften *de majestate Christi* 242
Das Colloquium in Maulbronn über die Lehre von der Person Christi 242

V. Das Drama in Kursachsen Seite 243—291.

Die Anhänger Melanchthons in Wittenberg und Leipzig kündigen sofort nach dem Tod Melanchthons durch Paul Eber an, dass sie in der Lehre vom Abendmahl zu Melanchthon stehen 243
Der Kurfürst fordert (1560) von den Wittenberger und Leipziger Theologen eine Erklärung über ihre Lehre vom Abendmahl. Paul Eber übernimmt die Abfassung derselben 244
Die Erklärung so angethan, dass sie den Kurfürsten täuschen konnte 244
Die Geistlichen in Siebenbürgen sind in der Lehre vom Abendmahl in zwei Parteien gespalten. Der Fürst Johann II. sendet die Con-

Seite

fessionen beider Theile an die Universitäten Wittenberg, Leipzig und Rostock zur Begutachtung 245
Das gemeinsame Responsum der Wittenberger und Leipziger . . . 245
Das Rostocker Responsum bezeichnet den Gegensatz zwischen lutherischer und reformirter Lehre bestimmter 247
Durch Schriftenin den Jahren 1562 und 1563, einerseits von Chemnitz, Heshus, Brenz, Andreä, anderseits von Bullinger, Beza, P. Martyr, tritt der Gegensatz zwischen beiden Theilen immer stärker hervor 248
Der Kurfürst von Sachsen, darauf aufmerksam gemacht, dass seine Theologen suspekt seien, beruft sie 1561 nach Dresden 248
Der bemerkenswerthe Vorfall, der sich nach Peucer vor der Reise nach Dresden in Wittenberg zwischen ihm und Eber zugetragen haben soll 249
Berathung der kursächsischen Theologen in Eulenburg über ein Consilium, das man einem ungarischen Magnaten über die Frage zu geben hatte, wie man sich gegen die in Ungarn auftauchenden Anhänger der calvinischen Abendmahlslehre zu verhalten habe . 250
Ihr Bericht darüber vom 11. Juli 1563 an den Kurfürsten. Sie bekennen darin eine Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl, verstehen diese aber nicht im Sinn der lutherischen Kirche . . 251
Ebers Schrift vom Abendmahl 1563. Sie wird ihm von seinen Freunden als Apostasie gedeutet, den Flacianern genügte er aber damit doch nicht und den Wittenbergern hat er damit Anstoss gegeben 252
Eber scheint die lutherischen Theologen mit dieser Schrift getäuscht zu haben 253
Peucer hätte gern gesehen, dass die Wittenberger mit der Wahrheit herausgerückt wären 253
Der Wittenberger Gutachten über den Heidelberger Catechismus . 254
Der Wittenberger Gutachten über die Schriften von Brenz und Andreä 255
Die Censur der Würtemberger Theologen über dieses Gutachten . . 255
Die Stellung der Wittenberger bei dem Kurfürsten wird jetzt eine ernstere 256
Sie erhalten Verstärkung an den Theologen Pezel, Cruciger und Widebram und nehmen den Kurfürsten gegen die Flacianer ein . . 256
Der Kurfürst, durch das Colloquium zu Altenburg (1568) verstimmt, fordert Verpflichtung seiner Geistlichen auf das *corpus doctrinae Misnicum* 256
Es wird jetzt Taktik der Wittenberger, sich immer auf dieses *corpus doctrinae Misnicum* zu berufen 256
1571 wird ein neuer Catechismus in Wittenberg ausgegeben . . . 257
Der Grund der Herausgabe in der von der Wittenberger Fakultät unterschriebenen Vorrede angegeben 257

Seite
Die Ausstellungen der Lutheraner an demselben 258
Zur Vertheidigung des Catechismus geben die Wittenberger (1571) die Grundveste heraus 259
Die Grundveste geschrieben mit kluger Berechnung auf die damalige Stimmung des Kurfürsten 260
Die gegen sie ergangenen Angriffe sollen ihren Grund nur in dem Hass der Flacianer gegen sie haben 260
Die Grundveste erinnert an die Irrthümer der Flacianer 260
Die neuen Ubiquitisten (die Flacianer, Brenz, Andreä, M. Chemnitz) sind Häretiker wie Schwenkfeld 261
Der Catechismus wird gegen die Anschuldigungen des Boëtius und Chemnitz gerechtfertigt 261
Es handle sich im Streit nicht um die Lehre vom heiligen Abendmahl, sondern um die von der Person Christi 261
Schriften der Lutheraner gegen die Grundveste 261
Der Kurfürst beruft die Wittenberger (10. Octbr. 1571) nach Dresden 261
Sie legen ihr Bekenntniss ab im *consensus Dresdensis* 262
Des Lucas Osiander Censur des *consensus Dresdensis* 262
Der Kurfürst hat kein Arg an demselben 263
Der Kurfürst lässt die Flacianer seinen Unmuth fühlen 263
1574 erscheint die *exegesis perspicua* 264
Untersuchung der Frage, wer ihr Verfasser ist? 264
Das Erscheinen der Exegesis ändert die Lage der Wittenberger von Grund aus 269
Inhalt und Bedeutung der Exegesis 270
Die in der Exegesis enthaltene Lehre ist unlutherisch. Ob man sie calvinisch oder melanchthonisch nennen will, ist gleichgültig . . 277
Die Exegesis bezeichnet genau den Standpunkt, welchen die Philippisten einnahmen 278
Der Kurfürst stellt Untersuchung über die Exegesis an. Es ergibt sich, dass Vögelin in Leipzig der Herausgeber derselben, die Wittenberger Professoren dieselben den Studirenden empfohlen haben 279
Verhaftung des Dr. Peucer 279
„ „ Dr. Schütz, Dr. Stössel und Geh.-Rath Cracau . . 280
Der Process gegen diese vier Männer eingeleitet. Den im Mai nach Torgau berufenen Landständen werden alle auf diese Sache bezüglichen Documente vorgelegt, und sie werden zu Gutachten aufgefordert 280
Die Landstände tragen auf eine mildere Behandlung an, als dem Kurfürsten angezeigt schien 280
Sie wollen aber, dass der Kurfürst Maassregeln treffe, durch welche die reine Lehre in Geltung bleibe 280
Der Kurfürst lässt von Superintendenten von Dresden, Leipzig und Torgau ein Bekenntniss vom Abendmahl fertigen 280

Seite
Dasselbe wird noch im Juni den Wittenberger und Leipziger Theologen zur Unterschrift vorgelegt, zugleich mit 4 Fragstücken, die mit Ja oder Nein beantwortet werden sollten 281
Sie unterschreiben sämmtlich mit Ausnahme von Cruziger, Möller, Pezel und Widebram. Sie werden verhaftet, dann nach Wittenberg entlassen 281
Die Torgauer Commission schliesst ihre Thätigkeit am 22. Juni 1574 281
Die vier Wittenberger Theologen werden ihres Amtes entlassen; die Theologen Schütz und Stössel, der Geh.-Rath Cracau und Dr. Peucer bleiben in Haft 281
Das Resultat der Untersuchung 282
Das Urtheil der Torgauer Landstände 283
Die mit den Wittenbergern angestellten Verhöre 283
Ein Bericht des Kurfürsten über Peucer 284
Die Bekenntnisse der Verhafteten verdienen keinen vollen Glauben, weil sie ihnen abgepresst worden sind 285
Der Beweis liegt vor, dass sie den Eingang calvinistischer Lehre in kursächsischen Landen begünstigt haben 285
Die Aussagen der Wittenberger Theologen in Torgau liefern den Beweis, dass dieselben der lutherischen Lehre sehr fern standen . 286
Ihre Erklärung über die ihnen vorgelegten Artikel und Fragen . . 287
Die Stellung der Wittenberger und Leipziger zu den reformirten Theologen 288
Die Briefe des Ursinus in Heidelberg liefern den Beweis, dass man das Verhalten der kursächsischen Theologen zu dem Kurfürsten in den reformirten Kreisen nicht anders deutete als in den lutherischen 288
Das Urtheil Sturms in Strassburg 290
Das Einschreiten des Kurfürsten lag in seiner Regentenpflicht, die Strenge, mit der er verfuhr, ist zu tadeln 290
Schwererer Tadel noch trifft die Theologen, welche mit den Verhafteten verkehrten. 290

VI. Die Bemühungen der Fürsten um Erzielung des kirchlichen Friedens Seite 291—337.

Uebersicht über den bis dahin beschriebenen Kampf der lutherischen Theologen um die Lehre vom Abendmahl 292
Die Stellung der Fürsten in diesem Streit 292
Die Versuche der Fürsten, um die unter den Theologen entstandenen Zerwürfnisse beizulegen 293
Der Beschluss des Regensburger Reichstags von 1557, ein Collo-

Seite

quium zwischen Katholiken und Protestanten in Worms zu veranstalten 293
Versuch des Herzogs Christoph von Würtemberg, zuvor die evangelischen Theologen untereinander zu einigen 293
Kurfürst Otto von der Pfalz schliesst sich an und es kommt zum Convent in Frankfurt a. M. (18. Juni 1557) 294
Die Gegenstände der Berathung: Instruction an die Colloquenten für das Colloquium, und die Frage, wie eine Vergleichung in der Lehre und den Ceremonien gestiftet werden könne? 294
Es kam zu einhelligen Beschlüssen nur, weil die Fürsten und Theologen der Flacianischen Partei auf dem Convent gar nicht vertreten waren 295
Die Einwendungen des Gallus, des einzigen Theologen der Flacianischen Richtung, der auf dem Convent zugegen war . . . 295
Die Anstrengungen des Flacius über die Frankfurter Beschlüsse . 295
Die Voraussetzung, von der man bei den Frankfurter Beschlüssen ausgegangen, war die eines Waffenstillstandes der Theologen untereinander 296
Die herzoglich sächsischen Theologen wollen aber in eine Vertuschung oder Ignorirung der vorhandenen Differenzen nicht willigen 296
Flacius erklärt sich in diesem Sinn in einer Epistel an die im Weimar versammelten Theologen 296
In dem gleichen Sinn war die Instruction abgefasst, welche den sächsischen Deputirten nach Worms mitgegeben ward . . . 296
Der Herzog von Sachsen und seine Theologen können nicht zum Aufgeben ihrer Forderungen bewogen werden 296
Auf die Forderung der sächsischen Theologen, noch vor dem Beginn des Colloquiums den Versuch einer Einigung zu machen, geht man von der anderen Seite nicht ein 296
Die Katholiken nützen auf dem Colloquium die Uneinigkeit der evangelischen Theologen und fordern deutliche Erklärung, wen diese von der A.-C. ausschlössen 298
Schnepf, Mörlin, Strigel und Stössel übergeben ihre Protestation am 2. Octbr. und verlassen Worms 299
Das Colloquium war damit zu seinem Ende gekommen 299
Tragen die Flacianer die Schuld daran? 299
Der Versuch der Fürsten, sich in eigner Person zusammenzuthun, um den Hader der Theologen zu schlichten, auf Anlass des bevorstehenden Reichstags zu Frankfurt 302
Herzog Christoph von Würtemberg veranlasst eine Anzahl befreundeter Fürsten, auf dem Frankfurter Reichstag in Person zu erscheinen und sich zu einer gemeinsamen Erklärung zu einigen 303

Seite

Der Aufforderung folgen die Kurfürsten von Sachsen, von der Pfalz, von Brandenburg, und der Pfalzgraf Friedrich Wolfgang . . 303
Der Herzog von Würtemberg und der Kurfürst von Sachsen holen Gutachten von Theologen ein. Die Gutachten von Brenz und Melanchthon 303
Melanchthons Gutachten zielt gar nicht auf Einigung der beiden Parteien ab 304
Die Fürsten gehen in Frankfurt auf die Gedanken Melanchthons ein 305
Inhalt des Frankfurter Recesses 305
Der Standpunkt der Fürsten, welche den Recess unterschrieben . 306
Die ganze Melanchthonische Entwicklung des deutschen Protestantismus ist von Seite der Fürsten mit dem Recess nicht ausdrücklich sanctionirt 306
Eine Einigung auf Grund des Recesses gelang so wenig, dass vielmehr erst jetzt der Zwiespalt recht zu Tage kam 307
Die Fürsten von Anhalt, die Grafen von Henneberg, die Stadt Regensburg, die niedersächsischen Theologen, die Meklenburger gegen den Recess 307
Die Pommerschen und Magdeburger Theologen, Johann Friedrich von Sachsen und seine Theologen gegen den Recess 308
Flacius über den Recess 309
Von den Fürsten eine Gesandtschaft an Herzog Johann Friedrich; seine Erklärung in Begleitung einer von seinen Theologen abgefassten Schrift 309
Der Plan des Herzog Johann Friedrichs, die Gegner des Frankfurter Recesses zu einem gemeinsamen Bekenntniss zu einigen . 310
Die Fürsten des Frankfurter Recesses bemühen sich, das gegen denselben heraufsteigende Gewitter abzuwenden. Der Versuch des Pfalzgrafen Otto Heinrich, eine Conferenz in Fulda zu veranstalten 311
Das Gutachten Melanchthons im Namen der Wittenberger Fakultät über das Confutationsbuch 311
Der Landgraf Philipp von Hessen über das Confutationsbuch . . 312
Die Antwort des Flacius auf das Schreiben des Landgrafen an Herzog Johann Friedrich 312
Der Augsburger Reichstag am 3. März 1559. Der Beschluss, den Versuch einer Vereinbarung der Katholiken und Evangelischen auf spätere Gelegenheit aufzuschieben. Die Lage der Evangelischen den Katholiken gegenüber gefährdet 313
Herzog Christoph von Würtemberg greift den Plan des Pfalzgrafen Otto Heinrich, eine Zusammenkunft der Fürsten zu veranstalten, wieder auf 313
Der Gedanke der Flacianer, auf Berufung einer General-Synode hinzuwirken 313

Seite
Die Supplication an alle evangelischen Stände, unterzeichnet von 51 Theologen aus verschiedenen Ländern 313
Darin war die Weise, welche Melanchthon in seinem Gutachten vom 4. März 1558 empfohlen hatte, ausdrücklich verworfen . . . 314
Eine Supplik von 5 Jenaer Theologen des gleichen Inhalts . . . 314
Dem Herzog Christoph von Würtemberg bietet sich eine andere Gelegenheit, einen Vergleichsversuch anzustellen 314
Zusammenkunft des Herzogs Christoph von Würtemberg und des Herzogs Johann Friedrich von Sachsen bei dem Kurfürsten Friedrich von der Pfalz 315
Die Meinung des Herzog Christoph von Würtemberg, es sollten alle evangelischen Stände die A. C. aufs neue unterschreiben . 316
Der Herzog Johann Friedrich geht bereitwillig auf den Vorschlag ein. Besprechung über die Weise, wie ein Convent der Fürsten ins Werk zu setzen sei. Der Landgraf Philipp geht auf den Plan ein. Der Herzog Johann Friedrich übernimmt es, den Kurfürsten von Sachsen in das Interesse zu ziehen 316
Einladung zu einem Convent nach Naumburg auf den 20. Jan. 1561 316
Es entsteht zuvor bei dem Kurfürsten von der Pfalz Bedenken über das zu unterschreibende Exemplar der Augustana; sein Schreiben an den Herzog von Würtemberg 316
Das Schreiben von dem Herzog von Würtemberg gleich dahin gedeutet, dass der Kurfürst nicht viele Lust zu der Zusammenkunft habe, er wirkt aber doch dahin, dass die Fürsten sich an dem Einwurf des Kurfürsten nicht stiessen 317
Erste Sitzung in Naumburg am 23. Januar 1561 317
Die Gegenstände, welche zur Verhandlung kamen 317
Verhandlung über die Frage, welche Ausgabe der Augustana unterschrieben werden solle 317
Beschluss: die deutsche Confession der Wittenberger Ausgabe von 1530 und die lateinische von 1531 zu unterschreiben 318
Die beiden Kurfürsten mit einer Vorrede beauftragt; deren Inhalt 318
Das Urtheil über die Präfation. Das Interesse, welches der Kurfürst von der Pfalz an der Ausgabe von 1540, der Herzog Johann Friedrich an der von 1530 hat 319
Die Gründe des Kurfürsten gegen die Ausgabe von 1530 320
Der Herzog Johann Friedrich wird gerade durch die Parteinahme des Kurfürsten von der Pfalz für die Ausgabe von 1540 bestimmt, an der *confessio invariata* festzuhalten 321
Des Chytraeus Bedenken über die zu unterschreibende Edition . . 321
Der Compromiss, den man zu erzielen suchte, um den Herzog Johann Friedrich und den Kurfürsten von der Pfalz zu befriedigen 322

Seite

Ist die A. C. von 1530 im Sinn der Augustana von 1540 und 42 aufzufassen? 322
Das Urtheil über das Verhalten des Herzogs Johann Friedrich . 325
Der Herzog kehrt zu dem alten Standpunkt zurück, den er dann in der Protestation vom 2. Februar aussprach. Deren Inhalt . 326
Der Herzog verlässt den Tag nach der Protestation Naumburg . 327
Man schickt ihm eine Gesandtschaft nach. Die Antwort des Herzogs 328
Noch vor der Ankunft der Gesandten aus Weimar wird in Naumburg die Augustana und Praefatio unterschrieben 329
Einladung an die Stände, welche in Naumburg nicht zugegen gewesen, zum Beitritt 330
Die Unterschriften in Naumburg 330
Es haben nicht alle Fürsten und Stände, welche in Naumburg zugegen gewesen, unterschrieben 330
Welches war das Resultat, das man in Naumburg erzielt hatte? . 330
Von vielen der in Naumburg nicht vertretenen Stände konnte die Unterschrift nicht ausgewirkt werden 331
Die weitere Geschichte der Naumburger Präfation 333
Der Markgraf Johann von Brandenburg droht von der Unterschrift zurückzutreten 333
Der Antrag des Pfalzgrafen Wolfgang auf Berufung eines Theologen-Convents 334
Der Kurfürst von der Pfalz lehnt die Anfrage, ob er in die Aenderung der Präfation und in die Aufstellung einer Erklärung über das Abendmahl willige, entschieden ab 334
Die Bemühungen der anderen Fürsten, den Kurfürsten von der Pfalz und den Landgrafen von Hessen für eine bestimmte Erklärung über das Abendmahl zu gewinnen 334
Die Erklärung des Landgrafen 335
Der Kurfürst verweigert standhaft die Unterschrift der von dem Herzog von Sachsen geforderten Declaration 335
Ueberblick über den Gang der Dinge und das Ergebniss 335
Die Fürsten lassen jetzt die Naumburger Uebereinkunft fallen . . 336
Der Beweis war geliefert, dass man, um Einigkeit zu erreichen, die Differenzen nicht verdecken dürfe 336
Das Scheitern der Naumburger Uebereinkunft ist nicht Schuld der Flacianischen Partei 336
Schon zur Zeit des Naumburger Fürstentags eine Spannung zwischen dem Herzog und der Flacianischen Partei 336
Absetzung des Flacius 337

Schluss Seite 338—340.

Seite

Wäre es bei den Beschlüssen in Naumburg geblieben, so hätte der Calvinismus daraus Vortheil ziehen können 338
Die Auflösung der Naumburger Conferenz ein Glück 338
Das Zeugniss der Fürsten für ihre lutherische Ueberzeugung auf dem Augsburger Reichstag von 1566 338
Sie erachten den Kurfürsten von der Pfalz nicht für gleichförmig mit der A. C. haltend 338
Dieses Zeugniss der Stände für die Lehre Luthers zugleich ein Zeugniss gegen den Melanchthonismus 338
Der Beweis, wie zweifellos vom Sturz der Cryptocalvinisten an die Lehre Luthers für die kirchlich recipirte galt, aus den Predigten Jak. Andreäs 339

Berichtigungen.

Seite 18. Zeile 18 von unten statt Wort lies Werk.
„ 33. Note st. 2593 l. 2598.
„ 43. „ 1. Z. 1. v. o st.: „als er von Strassburg — angekommen waren" l. „kurz nachdem Bucer und Capito von Wittenberg in Strassburg angekommen waren."
„ 48. Z. 1. v. u. st. Brod l. Wort.
„ 77. „ 17. „ o. „ moderationum l. moderationem.
„ 79. „ 15. „ u. „ deren l. dessen.
„ „ 6. „ „ „ den Tractaten l. dem Tractat.
„ 82. „ 8. „ „ „ nach „entschieden" l. sein.
„ 93. „ 5. „ „ „ Ausgsburg l. Augsburg.
„ 101. „ 11. „ „ „ daher l. da.
„ 106. „ 12. „ „ „ erbeten l. erboten.
„ 112. „ 14. „ o. „ lateinischen l. Römischen.
„ 118. Note Z. 1. v. u. st. oiniones l. opiniones.
„ 133. „ Z. 4. v. o. st. obscuravit l. obscuraverit.
„ 138. Z. 4. v. u. st. einen l. einer.
„ „ Note Z. 5. v. u. st. definiat l. definit.
„ 153. Z. 7. v. o. st. Uttenhoven l. Utenhoven.
„ 178. „ 4. „ u. „ 243 l. 245.
„ „ Note Z. 1. v. u. st. phantasiam l. phantasia.
„ 192. „ „ 12. „ o. „ aetam l. autem.
„ „ „ „ 5. „ u. „ extante l. reluctante.
„ „ „ „ 1. „ „ „ illam l. illum.
„ 213. Z. 13. v. o. st. Heidelberg l. Wittenberg.
„ 214. „ 4. „ u. Note st. Olevianus l. Olevians.
„ 252. „ 8. „ o. st. Würtemberger l. Wittenberger.
„ 253. Note Z. 3. v. o. st. er l. dieser.
„ 273. Z. 6. v. u. st. selben l. jenigen.
„ 275. „ 7. „ „ „ er l. es.
„ 282. Note Z. 2. v. o. ist „ging" zu streichen.
„ 286. „ „ 13. „ u. st. das l. dass.
„ 296. „ „ 2. „ „ l. vor „praeceptorios" vel.
„ 298. Z. 2. v. o. st. von l. vor.

Die Aufgabe.

Die Concordienformel hat mit ihrem siebenten Artikel den Riss, welcher zwischen den deutschen und Schweizer Reformatoren zur Zeit Luthers schon entstanden war, besiegelt, und hat darum von Anfang an herben Tadel zu erfahren gehabt. Derselbe, der im Laufe der Zeit nie verstummte, ist in jüngster Zeit wieder lauter erhoben, und in verschiedener Weise ausgesprochen worden.

Die Einen stellen zwar nicht in Abrede, dass die Concordienformel die Lehre enthalte, welche Luther gegen Zwingli geltend gemacht hatte, aber sie machen geltend, „dass die reformirte Kirche später in ihren Symbolen sich zu einem reicheren Begriff vom heil. Abendmahl bekannt habe, als Zwingli vom Ende 1524 an," und zwar „sei sie damit nur zu den positiveren reformatorischen Anfängen Zwinglis und zu dem Standpunkt in reicherer Ausbildung zurückgekehrt, den Luther nie getadelt hatte, indem sein Gegensatz sich gegen Zwinglis Lehre von 1524 kehrte. Und da nun auch Zwingli gegen Ende seines Lebens sich wieder den positiveren Darstellungen seiner Anfänge mehr zugewendet habe, so stehe um so mehr der Hauptgegenstand des Streits nur episodenmässig da, als durch die spätere, beinahe das ganze Gebiet reformirter Kirchen sich assimilirende calvinische, Formation ein von Luther nicht bekämpfter Abendmahlsbegriff bei den Reformirten der symbolische geworden sei." [1])

1) Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland, nach ihrer principiellen Bewegung und im Zusammenhang mit dem religiösen, sittlichen und intellectuellen Leben betrachtet von D. J. A. Dorner. München 1867. p. 300.

Es ist unschwer zu sehen, worin nach dieser Auffassung der Fehler der Verfasser der Concordienformel lag. Er lag darin, dass sie jenen Standpunkt der reicheren Ausbildung der Lehre vom heil. Abendmahl, auf den sich die reformirte Kirche doch bald gestellt haben soll, unbeachtet liessen und von der Fiction ausgingen, als wäre der Gegensatz gegen die reformirte Kirche noch derselbe, in dem sich Luther gegen die vom Jahr 1524 vorgetragene Lehre Zwinglis gewusst habe. Diese Auffassung der Dinge hatten sie von den Theologen überkommen, „welche, enger um Luthers Namen sich schaarend, Melanchthon entgegen waren und ohne Luthers Geist sich bemühten, Luthern buchstäblich zu folgen." Dieser Auffassung hätten aber beide um so weniger zufallen sollen, als Anzeichen vorliegen, dass Luther sie um diese Zeit nicht zu der seinigen gemacht haben würde. War Luther doch die Wittenberger Concordie eingegangen, „welche man als die Urkunde betrachten darf, durch die zum Voraus ein Standpunkt in der Lehre vom Abendmahl, wie er später durch Calvin in den reformirten Kirchen der herrschende geworden ist, noch von Luthern selbst als ein solcher anerkannt wurde, mit welchem eine brüderliche Gemeinschaft christlich zulässig sei": denn dass Luther sieben Jahre später in seinem „kleinen Bekenntniss vom Abendmahl" wieder plötzlich in heftiger Aufwallung gegen die Schweizer auftrat, darf nicht irre machen. Das geschah, „weil die Schweizer um einer zweideutigen Formel Bucers willen die Concordie nicht unterschrieben hatten und Luther darum mit seinem früheren Entgegenkommen nichts erreicht zu haben glaubte und jetzt nur auf entschiedenste Abgrenzung der eigenen Lehre gegen den Spiritualismus und gegen Zwingli bedacht war. Zudem hatte Luther sich damit nicht gegen den Lehrtypus, der später bei den Reformirten durch Calvin der herrschende wurde, und schon 1549 in Zürich selbst durch den *Consensus Tigurinus* Annahme fand, gekehrt.[1])"

So die Einen. Die Andern theilen mit ihnen die Meinung, dass Luther an der herben Stellung, welche er zur Lehre der Reformirten eingenommen, nur festgehalten habe, weil er über-

1) Dorner, l. c. p. 327.

sehen, dass die Reformirten selbst früh angefangen hatten, sich der Härten der Zwinglischen Lehre zu entschlagen, sie behaupten aber, Luthers Lehre vom Abendmahl habe in keinem der zu seiner Zeit entstandenen Bekenntnisse ihren vollen Ausdruck gefunden, sondern sei durch die Auffassung, welche Melanchthon vom Abendmahl hatte, temperirt worden und der Melanchthonische Typus sei für lange in der lutherischen Kirche der herrschende geblieben. Erst die Concordienformel habe die Lehre Luthers in ihrer ganzen Schärfe geltend gemacht.

Diese Ansicht findet sich früh bei reformirten Schriftstellern ausgesprochen, am ausführlichsten bei Hospinian in seiner *historia sacramentaria* und seiner *concordia discors*. Er behauptet: schon die *Augustana* von 1530 lehre nicht die *manducatio oralis* und noch weniger die Ubiquität des Leibes Christi,[1]) die Reformirten könnten sich also dieses Bekenntniss recht wohl aneignen.[2]) Auch die Apologie der *A. C.*, behauptet er, spreche nicht zu Gunsten der *manducatio oralis*,[3]) und selbst die Schmalkaldischen Artikel seien nicht gegen die Zwinglianer, sondern gegen die Ubiquitisten gerichtet.[4]) Alle diese Bekenntnisse also enthielten nicht genau und ganz die Lehre Luthers, sondern vielmehr die Melanchthons. Das sei auch Luthern nicht entgangen, er habe es sich aber bei Melanchthon gefallen lassen, habe dagegen den alten Groll gegen die Schweizer nicht so weit überwinden können, dass er zu ihnen, deren Lehre doch mit der Melanchthons übereinstimmte, die gleiche Stellung eingenommen hätte.[5]) Es sei also, behauptet Hospinian weiter, Einigkeit zwischen den Reformirten und Lutheranern erzielt gewesen und

1) Hospinian, *hist. sacr.* II, 93 a u. b.

2) Ibid. 94 b. 96 a. 3) Ibid. 120 b. 4) Ibid. 156 a.

5) Ibid. 196 a. *Cum Lutherus Philippum a se in controversia coenae dominicae dissentientem non modo tulerit, sed etiam coluerit, non injuria quaeritur, cum Philippum sibi repugnantem domi inque eadem cathedra amice complexus sit, Helvetios autem longe remotos tanta vehementia impugnarit? Cur Philippum cum Helvetiis facientem in collegii et fraternitatis communione perpetuo retinuerit ac tutatus sit, Helvetios autem in fraternitatis conjunctionem recipere noluerit? Quid hic aliud causae subesse quis diceret, quam privatum adversus Helvetios odium? quid? quam immane contentionis studium et propriae gloriae immoderatum amorem?*

diese sei auch in dem Frankfurter Recess von 1558 und in den Schlüssen des Naumburger Fürstentags von 1561 ausgesprochen worden, nur ein Theil der Lutheraner habe sich dieser Einigkeit entzogen, die Flacianer und die Würtemberger, welche beide nicht nur die Abendmahlslehre Luthers in allen Punkten und im Widerspruch mit den genannten Bekenntnissen geltend gemacht, sondern auch die Lehre von der Ubiquität, die selbst Luther zurückgestellt hatte, und zwar in einem Luthern gar nicht gemässen Sinne, zum Mittelpunkt der lutherischen Lehre gemacht hätten.[1])

In die Fusstapfen dieses Theologen sind in der neueren Zeit Ebrard[2]) und Heppe[3]) getreten und der Letztere namentlich hat diese schon fast vergessene Ansicht mit grossem Eifer wieder geltend zu machen gesucht. Calvin, behauptet er, habe an der Zwinglischen Lehre gerade das beseitigt, was Luthern das Anstössige daran gewesen war. Das sei bald nach Luthers Tod erkannt worden und bald auch habe man erkannt, dass Calvins Lehre vom Abendmahl wesentlich die gleiche sei mit der Melanchthons. In Folge dessen habe sich der Gegensatz gegen die Reformirten gemildert und er wäre wohl gänzlich verschwunden, wenn nicht in der lutherischen Kirche auf Anlass der durch das Interim erzeugten Verstimmung sich eine zelotische Partei gebildet hätte, welche ihre Augen vor der Einigung, die sich zwischen der Lehre Luthers und der Calvins angebahnt hatte, verschlossen hätte. Diese Partei habe sich auf die Lehre Luthers gesteift, habe sie im Gegensatz gegen Calvin geltend gemacht, so wie sie früher nur im Gegensatz gegen Zwingli geltend gemacht worden war, habe diese für die in der lutherischen Kirche allein geltende ausgegeben und die Melanchthonische Lehre als unkirchlich ausgestossen, während doch die Lehre Luthers höchstens neben der Melanchthonischen einen Platz in

1) Ibid. 282.

2) Ebrard, Das Dogma vom heil. Abendmahl und seine Geschichte. II. 1846.

3) Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581. 4 Bde. 1852—59. Id. die confessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche Deutschlands etc. 1854.

der lutherischen Kirche habe beanspruchen dürfen. Diese Partei sei es dann gewesen, welche in der Concordienformel den Sieg davon getragen habe.

In der einen wie in der anderen Auffassung liegt eine Verdammung des ganzen Entwicklungsganges, welchen die lutherische Kirche von der Augustana an bis zur Concordienformel durchgemacht hat, und die Verdammung trifft nicht blos den Gang, den die Abendmahlslehre durchgemacht hat, sie gilt der ganzen Stellung, welche die Lutheraner, die in der Concordienformel zum endlichen Sieg gelangten, zum Melanchthonismus und Calvinismus eingenommen haben. Sie haben die Elemente, welche in der lutherischen Kirche eine gute Berechtigung hatten, ausgestossen und dadurch den Gegensatz zwischen der lutherischen und reformirten Kirche, der bereits im Verschwinden begriffen war, gefestigt.

In dieser Auffassung hat dann die Union ihre vornehmste Stärke. Das hat Heppe richtig erkannt, als er seine Geschichte des deutschen Protestantismus schrieb. Lässt es sich geschichtlich nachweisen, dass der Gegensatz zwischen lutherischer und reformirter Kirche nur eine Episode in der Geschichte der lutherischen Kirche bildet, dass die grundlegenden Bekenntnisse der lutherischen Kirche selbst die Ueberwindung des Gegensatzes schon in sich tragen, dass also die Wiedervorkehrung des Gegensatzes ein Abfall von den Bekenntnissen der lutherischen Kirche ist, ein Abweichen von der Bahn, welche die lutherische Kirche selbst betreten hat, so ist damit die ganze Gestaltung, welche die lutherische Kirche durch die Concordienformel gewonnen hat, in Lehre und Principien gerichtet, und man ist, wenn man der lutherischen Kirche treu bleiben will, genöthigt, reuig zu ihrem Anfang zurückzugehen und jenen Geist der Mässigung und Milde anzuziehen, von dem jene grundlegenden Bekenntnisse getragen sind, und der zum Unglück für die Kirche dem Geist des Haders und der Sylbenstecherei gewichen war. Mit der Berufung auf die Treue, die man der lutherischen Kirche schuldig sei, die es verbiete, von einer Lehrentwicklung sich abzuwenden, die ihre geschichtliche Berechtigung habe, ist es dann gründlich aus. Sie schlägt vielmehr in das Gegentheil um.

Gerade die Treue gegen die Kirche fordert die reuige Rückkehr. Freilich aber kostet sie ihr Opfer: denn die stellen sich die Sache zu leicht vor, welche sagen, es handle sich nur darum, jener zelotischen Partei, welche von Hass gegen Melanchthon geleitet die Dinge in so üble Bahn gebracht habe, den Absagebrief auszustellen. In Wahrheit muss man sich auch von Luther abwenden: denn so viel man auch die Partei, welche im Gegensatz gegen Melanchthon sich an Luther anschloss, schmähen mag, die Verwandtschaft zwischen ihr und Luther, Luthers Lehre und Luthers Geist kann man nicht ableugnen, und gar zu dürftig sind die Anhaltspunkte für die Behauptung, dass Luther dem Lehrtypus Calvins nicht abhold und nicht fern davon gewesen sei, in ihm die Ueberwindung des Gegensatzes zu erblicken, so dürftig, dass Dorner nur schüchtern und eilenden Fusses derselben gedenkt. Die reuige Rückkehr fordert das Opfer, dass man auch Luthern preisgibt, denn die Reue darf nicht auf halbem Weg stehen bleiben. Und nur wahrer und offener sind die Reformirten, welche, der Sache auf den Grund gehend, Luthern selbst den eingetretenen und fortdauernden Zwiespalt Schuld geben und, wie Hospinian in der schon angeführten Stelle, denselben auf den Zorngeist Luthers zurückführen, oder wie Hundeshagen auf eine Versündigung Luthers gegen den Geist der Liebe, eine Versündigung, die von da an als ein Fluch auf der lutherischen Kirche ruht und nur durch volle Reue und gänzliche Abkehr von dem Geist der Lieblosigkeit getilgt werden kann.[1])

Wir kennen also den Preis, um den wir die Union zu erkaufen haben. Müssen wir ihn erlegen? Fordert das die Treue gegen die lutherische Kirche und die Achtung vor der geschichtlichen Wahrheit? Wir sind vom Gegentheil überzeugt. Wir sind überzeugt, dass die lutherische Kirche von Luther und von ihren Grundbekenntnissen abfiele, wenn sie nicht an der Lehre vom Abendmahl festhielte, welche in der Concordienformel bekannt ist, und sind überzeugt, dass der Kampf, welcher von Luthers Tod bis zur Concordienformel für die Lehre Luthers ge-

1) Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik. I. Bd. 1864. p. 438.

führt wurde, ein rechter und gerechter war. Das glauben wir aus der Geschichte erweisen zu können. Wir verfolgen zu diesem Endzweck den Gang der Dinge von Luther bis an die Concordienformel hinan.

Das ist die Aufgabe, welche dieses Buch sich stellt.

Wir zerlegen diese ganze Zeit in zwei Abschnitte. Der erste umfasst die Zeit bis zu Luthers Tod. Der zweite beginnt mit dem Interim.

Im ersten handelt es sich vor allem um den Beweis, dass Luthers Lehre vom Abendmahl auch den Gegensatz gegen die calvinische Lehre in sich schloss, und diess ist an der Stellung nachzuweisen, welche Luther bei Abschluss der Wittenberger Concordie zu Bucer, und nach dem Abschluss derselben zu den Schweizern einnahm; dann um den Beweis, dass Luthers Lehre ihren Ausdruck in den Bekenntnissschriften gefunden hat; endlich um die Frage, ob durch die Aenderung, welche Melanchthon mit der *Augustana* vornahm, der Bekenntnissstand der lutherischen Kirche geändert worden ist?

Im zweiten Abschnitt haben wir von den Streitigkeiten zu berichten, welche von Westphal an bis zum Abschluss der Concordienformel über die Lehre vom Abendmahl geführt wurden, wie von den Versuchen, welche zur Beilegung der Streitigkeiten von den Fürsten angestellt wurden. Und der Beweis soll geliefert werden, dass die Streitigkeiten im Interesse der Lehre Luthers und der lutherischen Kirche geführt wurden.

Erster Abschnitt.

I. Die Wittenberger Concordie.

Ich beginne mit ihr, weil wir aus ihr erfahren, was von höchster Wichtigkeit ist, welche Tragweite Luther seiner Lehre vom Abendmahl denen gegenüber gegeben hat, welche sie nicht theilten.

Luther hatte mit Zwingli und den Schweizern gebrochen, weil er in der Lehre vom Abendmahl sich weit von ihnen geschieden wusste.

Hat Luther auch im weiteren Verlauf seines Lebens an seiner Abendmahlslehre in der Art festgehalten, dass er die Gemeinschaft mit denen abzulehnen fortfuhr, welche sich seine Lehre nicht aneignen konnten, mit anderen Worten: hat Luther das Bekenntniss zu seiner Abendmahlslehre zu allen Zeiten als schlechthin erforderlich zur christlichen Bekenntnissgemeinschaft erachtet, oder lässt sich ein Zeitpunkt in Luthers Leben auffinden, in welchem er eine Uebereinstimmung mit Anderen im Grundwesentlichen trotz einer Differenz, welche noch in der Lehre vom Abendmahl blieb, anerkennt?

Die Antwort können wir den Verhandlungen, welche zwischen Luther und Bucer gepflogen wurden, und welche zum Abschluss der Wittenberger Concordie führten, und können sie dem Verhalten entnehmen, welches Luther während dieser Verhandlungen und nach denselben zu den Schweizern einnahm.

Wir fassen der Reihe nach das Eine und das Andere ins Auge, vergegenwärtigen uns aber zuvor in gedrängtester Kürze die Lehre Luthers, wie er sie in seinen grossen Schriften aus den Jahren 1526—1528 niedergelegt hat.

Der Kernpunkt seiner Lehre liegt in dem Satz, dass im Abendmahl in Brod und Wein der Leib Christi gegenwärtig ist und ausgetheilt wird, der Leib, welcher, nachdem er erst für unsere Sünden am Kreuz geblutet hat, jetzt verklärt im Himmel weilt. So bekennt Luther auf Grund der Einsetzungsworte, die man schlicht und einfach nehmen müsse, wie sie lauten: „denn ein Frevel sei es, einem göttlichen Wort ohne Grund der Schrift, ohne klar ausgedrückte Schrift, eine andere als die natürliche Bedeutung zu geben. Lasse man diesen Frevel an Einem Ort zu, so könne man ihn auch anderswo nicht wehren.[1])"

Die Einsetzungsworte besagen also, dass das, was im Abendmahl gereicht wird, Leib und Blut Christi sei, freilich nicht so, dass da nur Leib und Blut, und nicht auch Brod und Wein gereicht werde, denn die Einsetzungsworte sind synekdochisch aufzufassen. „Weil alles am Leib gelegen, so redet Christus, als wäre eitel Leib da."[2]) Obwohl also Brod und Leib zwei unterschiedliche Wesen sind und bleiben, so findet doch im Abendmahl eine Einigung, freilich eine Einigung ganz einziger Art Statt, so dass im Abendmahl nicht Brod ohne Leib, und nicht Wein ohne Blut genossen werden kann.

Erst nachdem Luther von der heil. Schrift sich hat sagen lassen, was uns im Abendmahl gereicht wird, beschäftigt er sich mit den Fragen, wie es denn möglich sei, dass Christi Leib im Abendmahl gegenwärtig und welches der Nutzen sei, den Christi Leib uns bringe. Die Möglichkeit der Gegenwart leitet er aus der Einigung ab, welche in Christi Person die Gottheit mit der Menschheit eingegangen ist. Der zufolge ist Christus völliger Gott und Mensch in Einer Person und ist es nicht möglich, dass Gott irgendwo ist, wo nicht auch der Mensch wäre, und muss also auch die Allgegenwart, die Gott zukommt, auf die Menschheit übergegangen sein. Von dieser Allgegenwart und von den verschiedenen Weisen derselben, die sich denken lassen, handelt Luther bekanntlich am eingehendsten in seinem

1) Luther, Vom Anbeten des Sacraments des heil. Leichnams Christi. 1523. ed. Walch t. XIX.

2) Luther, Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sacrament. 1525. ed. Walch t. XX.

„grossen Bekenntniss vom Abendmahl" (1528). Wir haben darauf um so weniger näher einzugehen Ursache, als Luther auf das nachdrücklichste erklärte, der Glaube an die Gegenwart Christi im Abendmahl gründe auf den Worten, mit denen Christus das Abendmahl eingesetzt habe und bliebe bestehen, wenn auch seine Gedanken über die Weise der Gegenwart Christi falsch wären. Als den Nutzen endlich, welchen der Leib Christi bringe, bezeichnet er die Verbürgung und Vermittlung der Sündenvergebung, die an den Einzelnen gerichtet ist, zugleich auch die segensreiche Wirkung, welche dieser gottmenschliche Leib Christi auf unseren Leib ausübt.

Der Lehre Luthers vom Abendmahl sind also wesentlich die Sätze: 1) dass im Abendmahl eine Verbindung des Brodes mit dem Leib Christi, des Weines mit dem Blut Christi der Art Statt finde, dass mit und durch das eine (*in, cum et sub pane et vino*) auch das andere dargereicht werde; 2) dass also der Mund das Organ sei, durch welches das eine wie das andere empfangen werde (*manducatio oralis*); 3) dass Leib und Blut allen, die es empfangen, den Gläubigen wie den Ungläubigen, zu Theil werde. —

1. Luther und Bucer.

Es ist bekannt, dass Bucer, der Strassburger Theologe, auch nach dem Augsburger Reichstag von 1530 in seinen Bemühungen, eine Einigung in der Abendmahlslehre herbeizuführen, fortfuhr.

Da ist es für die Stellung, welche Luther nachmals zu den Vereinbarungsversuchen einnahm, bezeichnend, dass er über das Bekenntniss der vier oberländischen Städte, über die Tetrapolitana, und über ihre Verfasser und Bekenner nicht anders urtheilte, als über das Bekenntniss Zwinglis und über die Zwinglianer: er nannte die Oberländer wie die Schweizer Sacramentirer. Und doch war die Abendmahlslehre in der Tetrapolitana nicht so schroff gefasst wie in dem Zwinglischen Bekenntniss. Sie enthielt ja das Bekenntniss, dass im Abendmahl der wahre Leib und das wahre Blut Christi zum Essen und Trinken gegeben werde und verwahrte sich ausdrücklich vor dem Vorwurf, als

lehrte man, dass nur Brod und nur Wein dargereicht werde. Bucer nemlich, der Hauptverfasser der Tetrapolitana, hatte damals schon den Hauptunterschied, der zwischen der Lehre Luthers und der Zwinglis war, zu verwischen gesucht und behauptete, der Unterschied bestehe nur darin, dass Luther hartnäckig lehre, der Leib Christi sei corporaliter im Brod, was Zwingli und Oecolampad als eine lokale Einschliessung im Brod hätten deuten zu müssen geglaubt.[1]) Luther hatte sich dadurch in seinem Urtheil nicht irre machen lassen, es war ihm Anstosses genug, dass die Tetrapolitana diesen Leib nur eine Speise der Seele nannte. Schon daraus hätte Bucer abnehmen können, dass er eine Vereinbarung auf solchen Grundlagen nicht erzielen könne. Und doch versuchte er es damit zuerst, damit nemlich, dass er behauptete, der Streit sei nur ein Wortstreit. Er sucht das darzuthun in einem Brief an den Kanzler Brück.[2]) „In drei Punkten, schreibt er, bestehe der Streit: in dem, wie die Worte Christi, „das ist mein Leib" zu verstehen seien, dann wie die Menschen den Leib Christi essen, und endlich, welche ihn empfangen. Was den ersten Punkt anlangt, so hielten er und die Seinigen die Worte: „das ist mein Leib" dem Buchstaben nach für so wahr als Lutherus, ob sie wohl Einige der Seinigen so ausgelegt hätten, dass das Wort „Ist" für das Wort „bedeutet", und für die Figur des Leibes genommen werden müsse. „Wenn ich aber die Ursachen bedenke, fährt er fort, warum die Unsern solche Worte so ausgelegt, so sehe ich gar keine Misshelligkeit. Denn die Unsrigen haben es aus diesen Ursachen gethan, weil viele Leute der Meinung waren, dass das Brod der Leib Christi sei, und wer das Brod isst, der ässe auch Christum, ohne dabei die Gnade Gottes und den Glauben zu achten. Wider welche Meinung Lutherus mit seiner Lehre bis anhero gewesen und noch ist. Andere gibt es, die diese Redensart: „das ist mein Leib" mit der vergleichen wollen, da es heisst: „das ist mein Sohn" ... Und daher kommt es, dass die Unsern geleugnet, dass das Brod

1) Hospinian, *hist. sacr.* II, 78.

2) Luthers Werke ed. Walch. XVII, 2406. Das Folgende ist einem von mir geschriebenen Aufsatz (Zeitschrift für Protestantism. u. Kirche. Juli 1857) entnommen.

Christi Leib wesentlich und leiblich wäre. Das leugnet aber Lutherus in seinem Bekenntniss und erweiset in deutlichen Worten, dass das Brod und der Leib Christi zwo verschiedene Selbstständigkeiten und Naturen wären und sacramentirlich vereinigt würden. Dass aber Lutherus der Unseren Auslegung verworfen, ist daher kommen, weil er gemeint hat, es werde dadurch die Gegenwart Christi im Abendmahl aufgehoben und umgestossen. Die Unsern aber sagen gar nicht, dass das Brod ein solch Zeichen des Leibes Christi sei, dadurch man denken solle, dass der Leib Christi abwesend wäre, oder nicht empfangen würde ... Hernach ist auch dieses klar, dass aus solcher Redensart, dass das Brod die Figur und das Zeichen des Leibes Christi sei, gar nicht folge, dass der Leib Christi darum nicht gegenwärtig sei; sonst müsste man auch von Augustino sagen, dass er geglaubet, es wäre das blosse Brod im Abendmahl, da doch die widrige Meinung in seinen Büchern allenthalben zu finden. Denn da er wider den Adamantum schreibt, hat er diese Worte gebraucht: Christus hat kein Bedenken getragen zu sagen: das ist mein Leib, da er das Zeichen seines Leibes gab. Da nun unseres Theils Lehrer nie gesinnt gewesen, durch ihre Auslegung Christi Gegenwart zu leugnen oder aufzuheben, sondern dieselbe in allen ihren Schriften und Büchern bezeuget haben, und nichts anders mit ihrer Auslegung suchen als so viel zu erhalten und darzuthun, dass das Brod nicht wesentlich der Leib Christi sei, damit der Pöbel von dem sichtbaren Brod auf den unsichtbaren Christum gezogen werde: so finde ich nicht, dass über die Sache, sondern bloss über Worte der Streit sei. Nachdem nun viel Sprüche der Schrift von alten und neuen Lehrern der Kirche anders erklärt werden und darum doch keiner den andern verdammet, wenn nur im Verstande und der Meinung der Worte selbst nicht geirret wird: so kann ich anders nicht urtheilen, als dass jetzt aus christlicher Liebe eben dergleichen geschehen könne, weil wir doch endlich gestehen müssen, dass diese Redensart, „das ist mein Leib“ nicht schlecht oder buchstäblich, sondern verblümt sei.“

„Der andere Streit, fährt Bucer fort, bestehet hierinnen, dass man fraget: wie der Leib und das Blut Christi zugegen

seien? Wir sagen, dass sie gegenwärtig seien und durch das Auge des Glaubens gesehen werden; welches Einige für eine so geringe Gegenwart halten, als wenn einer an einen abwesenden Freund gedächte. Aber die Unsern legen solcher Gegenwart viel mehr bei, als die durch das allergewisseste Wort und die mächtige Mitwirkung des heil. Geistes geschieht. Dass sie aber die Worte „wesentlich und leiblich" gar nicht leiden, kommt nur daher, weil der Pöbel sich dadurch eine Gegenwart einbildet und verstehet, die durch Bewegung und räumlich geschieht, in welchem Verstande Lutherus selbst die Worte nicht nimmt. Lutherus selbst gestehet auch, dass die Unsrigen lehren, Christus sei gen Himmel gefahren und habe die Welt verlassen, und dass sie daraus schliessen, dass Christus nicht im Brod sein könne, und dass sie folglich nur von so einer Art der Gegenwart reden, die nöthig sei oder erfordert werde. Wenn ich nun die anderen Redarten, damit Lutherus diese Gegenwart beschreibet, mit einander zusammenhalte, nämlich dass er die Bewegung und Räumlichkeit eben so nimmt: ingleichen, dass er von der Redart, im Brod ist der Leib Christi, nicht streiten, sondern damit zufrieden sein will, dass der Leib Christi zugegen sei und nicht bloss Brod und Wein gereicht werde: ingleichen, dass er gestehet, dass Christus dennoch durch das Wort im Sakrament zugegen sei, ob er gleich irgend an einem gewissen Ort des Himmels wäre ... ingleichen, dass er und alle seine Mitgenossen sagen, selbige Gegenwart geschähe durch das Wort: ingleichen, dass Brentius geschrieben, der Mund des Leibes esse das Brod, der Mund des Glaubens aber den Leib Christi: und ferner, dass die Unsern alles, was Philippus zu Marburg als einen Weg zur Eintracht vorgeschlagen, für wahr halten: und dass Paulus die Redarten nicht scheuet: Christus wohnt in uns, daher auch die Unsern wohl die Redart nicht scheuen dürfen: dass Christus wahrhaftig beim Sakrament zugegen sei, weil er da wirke; und Christus kein Bedenken habe zu sagen: wir wollen kommen und Wohnung bei ihm machen ... Wenn ich, sage ich, solche Redarten genauer ansehe und erwäge: so kann ich nicht anders urtheilen, als dass Lutherus selbst und alle seine Anhänger bekennen, dass Niemand den Leib Christi anders geben

und essen könne, als in und durch das Wort und also durch die Betrachtung des Glaubens, welcher hernach das Wort ergreifet und fasset und dadurch des Leibes und Blutes Christi theilhaftig wird. Denn obwohl D. Martinus schreibet, man müsse gestehen, dass der Leib Christi mit dem Munde empfangen, gekäut etc. werde, welche Redarten auch Chrysostomus gebrauchet, so gestehet er doch auch, dass der Leib Christi an sich weder gegessen oder gekauet werde, auf die Art wie ander Fleisch sichtbarlich gegessen und gekauet wird; sondern alles, was im Brod geschehe, das könne man auch wegen der sakramentirlichen Vereinigung vom Leibe Christi sagen und verstehen ... Endlich ist auch darüber Streit: ob die Gottlosen den Leib Christi empfahen? Worinnen die Unsern darauf gesehen haben, dass Christus zu ihnen gesagt: das ist mein Leib, zu welchen er bald hernach gesaget: der für Euch gegeben wird, der für Euch und viele Andere vergossen wird, das ist, er redet die rechten Jünger an. Denn da er gesaget: es werde sein Blut für Viele und nicht für Alle vergossen werden, so ist klar, dass er nur von denen geredet, die seines Todes und Leidens recht theilhaftig geworden ... Dieser Streit aber könnte leicht geschlichtet werden, wenn wir redeten wie Bernhardus, der ein dreifaches Essen macht: erst ein sakramentirliches, das andere, da Christi Leib ohne Frucht genossen wird; das dritte, der Gläubigen, die für gewiss halten, dass diess Abendmahl von Christo eingesetzt sei und dass er selbst seinen Leib und Blut austheile. Dass ich aber sage, dass D. Luther und die seines Theils sind, im Grunde nicht uneinig mit uns seien, so habe ich dessen die Ursache, weil sie sagen, dass der Leib und das Blut Christi in und durch den Glauben empfangen werden. Lutherus aber schreibt: Wir liessen nichts im heil. Nachtmahl als Brod und Wein, ob wir wohl die Worte Christi so wohl als seine Anhänger hersagen. Denen aber, die Christi Worte verachten, wie die Gottlosen thun, und denen gleichsam alles anstinket, was Christi ist, wie kann denen solch Essen etwas nützen? Darum wenn ich alles bedenke, kann ich nicht finden, worinnen wir in der Sache selbst uneinig seien, wenn wir nur in Worten einstimmen können."

Schon Melanchthon liess sich durch diese Auseinandersetzungen Bucer's nicht irre machen: er schrieb an ihn (d. d. 23. Juli 1530; W. XVII, 2416): „Mich dünket, es sei weder dem gemeinen Besten zuträglich, noch meinem Gewissen zu rathen, dass ich unsere Fürsten mit Eurer verhassten Lehre beladen sollte, die ich weder mir selbst noch Andern für recht und wahrhaftig darthun kann, als die wider der ganzen Kirchen Zeugniss ist.“ Der Kanzler Brück bezeichnete dann, als Bucer und die Seinen nicht abliessen, auf eine Vereinbarung zu dringen, klar und bestimmt die Differenzpunkte (W. XVII, 2423), und zwar dahin:

„Bucer und die Seinen halten schlechterdings dafür, dass der Leib Christi im Himmel sei und nicht mit dem Brod oder im Brod wesentlich gegenwärtig sei. Sagen gleichwohl, dass der Leib Christi wahrhaftig zugegen sei, aber durch Beschauung des Glaubens, das ist in Gedanken (*imaginatione*) also, dass er mit Gedanken gegenwärtig gebildet werde. Das ist schlecht und einfältig ihre Meinung. Sie machen den Leuten einen blauen Dunst vor die Augen, damit dass sie sagen, Christus sei wahrhaftig zugegen. Und setzen gleichwohl dazu, durch Beschauung des Glaubens, das ist in Gedanken, damit sie wieder leugnen die wesentliche Gegenwärtigkeit. Wir lehren, dass der Leib Christi wahrhaftig und wesentlich gegenwärtig sei mit dem Brod oder im Brod; uns dünkt aber, dass Bucer hiemit hinterlistig handele, wenn er sagt: wir seien in diesem Artikel mit einander eins, nämlich dieweil wir die Transsubstantiation oder Verwandlung des Brods sämmtlich verwerfen und sagen, Brod bleibe. Wiewohl wir sagen, dass der Leib Christi wesentlich zugegen sei: so sagt doch D. Luther nicht, dass er *localiter*, räumlich, in einer Grösse und umschrieben da sei; sondern auf die Weise, wie die Person Christi oder der ganze Christus, bei seiner Kirchen und allen Kreaturen gegenwärtig ist. Hieraus folgert Bucerus, wenn Christi Leib auf diese Weise zugegen ist, wie der ganze Christus bei allen Kreaturen gegenwärtig ist, so folget, dass der Leib Christi nur an einem Orte räumlich sei, und dass alle andern Dinge, dieweil sie andere unterschiedene und weit abgelegene Oerter haben, nicht wesentlich dem Leib

Christi gegenwärtig sein, sondern *objective*. Also disputirt er, dass die Gegenwärtigkeit nur darin stehe, dass sich einer mit Gedanken den Leib Christi als gegenwärtig bildet. Aber Bucerus betrügt sich und Andere mit dieser Imagination, dass er nimmermehr die wesentliche und wahrhaftige Gegenwärtigkeit des Leibes Christi im Brod zulässt. Nun müssen wir bekennen, dass es eine wahrhaftige und wesentliche Gegenwärtigkeit sei und sollen nicht disputiren, ob es eine räumliche oder anderer Art Gegenwärtigkeit sei."

Auf Luther machte Bucer mit seinen Bemühungen noch weniger Eindruck. Bucer hatte auch an ihn geschrieben, aber Luther schrieb von Coburg aus an Melanchthon (d. d. 11. Sept. 1530; W. XVI, 1829): „M. Bucero antworte ich nicht. Ihr wisset, dass ich ihre Streiche und List hasse. Sie selbst gefallen mir nicht. Sie haben bisher nicht so gelehrt und wollen es doch weder erkennen noch bereuen, ja fahren fort zu sagen, es wäre unter uns kein Streit gewesen; dass wir also bekennen sollen, sie hätten recht gelehrt und wir hätten vergeblich gestritten oder wären toll gewesen. So stellet der Teufel allenthalben unserem Bekenntniss nach, da er mit Gewalt nichts vermag und durch die Wahrheit überwunden wird."

Bucer kam auf diesem Standpunkt auch nicht weiter mit Luther, als er zu ihm nach Coburg reiste.

Unter welchen Bedingungen Luther und die Seinen zu einer Vereinbarung geneigt waren, das erfahren wir dann aus den weiteren Verhandlungen, die Bucer vom Jahr 1531 an veranlasste. So lange Luther einen Unterschied in der Lehre wahrzunehmen glaubte, wollte er von keiner Vereinbarung etwas wissen. So schrieb er an den Herzog Ernst von Lüneburg, an den Bucer sich gewendet hatte (d. d. 1. Febr. 1531; W. XVII, 2429): „Auf Ew. F. G. Begehren habe ich schon längst dem Bucer geantwortet auf das allerfreundlichste; aber dass ich sollte in solche seine Deutung oder Meinung willigen, habe ich ihm auch auf's glimpflichste abgeschlagen: denn es ist nicht möglich, auf solche seine feingegebene Meinung uns zu vergleichen, wäre auch nicht gut. Es sollte wahrlich aus solchem Vergleich wohl ärger werden, als es jetzt ist... Dass aber

M. Bucer fürgibt, es stehe der Hader in Worten allein; da wollte ich gern drum sterben, wenn es so wäre. Es sollte solcher Span sich nicht lange erhalten, auch noch nie angefangen haben. Mir ist wohl so lieb zur Vereinigung, wie ich weiter mit ihm zu Coburg geredet habe. Drum achte ich, dass jetzt so viel gnug sei gehandelt, bis Gott weiter Gnade gibt, nemlich dass wir zu beider Seiten gnugsam uns untereinander vermahnet und verstanden haben. Hat Gott die Gnade gegeben, dass sie zulassen, Christi Leib sei im Sacrament leiblich den Seelen gegenwärtig, bin ich guter Hoffnung, sie werden vollend mit der Zeit auch das nachlassen, dass er gleicher Weise dem Munde oder äusserlich dem Brode gegenwärtig sei, weil ich wahrlich keinen Unterschied sehen kann, noch Beschwerung. Summa, wir wollen beten und fasten, bis es vollend ganz gut werde und nicht vor dem Hamen fischen noch bei Huj sprechen, ehe wir recht gründlich eins werden."

Man sieht, Luther ist nicht gegen eine Vereinbarung, vielmehr er ersehnt sie von ganzem Herzen, aber sie musste zu ihrer Voraussetzung Einigkeit in der Lehre haben. Da wollte er sich nun gern der Hoffnung hingeben, dass der Gegentheil allmälig zu besserer Ueberzeugung komme, darum zeigt er sich erfreut, wo auch nur in einem Stück eine Annäherung Statt hatte. Um dieselbe Zeit erklärte er sich also über die Vorschläge Bucer's dahin:

„Erstlich, dass M. Bucerus anzeigt, jenes Theil halte es mit uns im Sacrament gleich, nämlich des Stücks halben, dass sie glauben mit uns, dass der wahre Leib und Blut unsers Herrn sei gegenwärtig im Sacrament und werde mit den Worten dargereicht, den Seelen zur Speise oder zur Stärkung des Glaubens, das nehmen wir freundlich an und hören es von Herzen gern. Zum andern, weil aber allein Bucerus solches bekennet und allein sein Bedenken anzeigt, als halten's die Andern auch also, so uns doch wohl bewusst, und die Bücher und Händel am Tage liegen, dass Zwingli und Oecolampad heftig dawider gestritten und als ob dem Hauptstück darob gehalten, dass Christus leiblich im Himmel allein an einem Orte und nicht im Sacrament gegenwärtig sein könne, will hier von Nöthen sein, dass man zuvor ge-

wiss sei, ob die anderen auch also halten, wie Bucerus guter Hoffnung meinet, und ob man auch solches im Volk öffentlich lehre und treibe, sonst möchte die Vereinigung einen bösen Grund gewinnen und hernach ärger werden, wie ich, D. Luther, dem Bucero zu Coburg gar fleissig fürhielt, dass man solche Vereinigung aus gutem reinen Grund anfinge oder liesse es anstehen. Zum dritten über solche leibliche Gegenwärtigkeit Christi für die Seelen, wie Bucerus hier bekennt, handelte ich auch mit ihm von der leiblichen Gegenwärtigkeit, so beide, Gottlose und Gläubige, auch mündlich den wahren Leib und Blut empfahen unter Brod und Wein. Darinn er sich ziemlich liess merken, dass mich erfreute. Nun wird in dieser Schrift nicht von diesem Stück gemeldet, und wir doch denken, wo sie so viel zugeben, dass der Leib Christi möge den Seelen leiblich dargereicht werden und gegenwärtig sein, sollte es nicht schwer sein zu glauben, dass er auch dem Mund oder dem Leib oder dem Brod gegenwärtig sei und dem Mund dargereicht werde.

Wo nun Gott vollends Gnade gebe, dass sie solches Stücks auch mit uns eins und mit uns hielten und lehreten, so wäre die Einigkeit schlecht und ein hohes Wort und Wunder Gottes vollbracht." (W. XVII, 2494.)

Wir können diese Erklärung Luther's sein Programm nennen, eine Vereinbarung unter solcher Voraussetzung ist sein eigener Herzenswunsch. Aber erst im Jahre 1535 vermochte Luther die Hoffnung zu fassen, dass man sich auf solche Grundsätze hin werde einigen können, und um diese Zeit ist er auch voll Freudigkeit und guten Muths, dass das Concordienwerk gelingen werde. Den Augsburgischen Predigern schreibt er (5. Okt. 1535; W. XVII, 2517): „Ich danke meinem Herrn Christo, der mich durch Euer Schreiben so hoch erfreuet und mein Gemüth über Euch gestärkt hat, dass ich nun darf eine starke Hoffnung haben, unsere Concordie werde aufrichtig und beständig sein ... Gehabt Euch wohl und seid versichert, dass ich so viel an mir ist, alles treulich und fröhlich thun und leiden werde, was zur Vollendung dieser Concordie möglich ist. Denn ich verlange, wie vorgedacht, nichts sehrer, als dass ich dieses Leben in Friede, Liebe und Eintracht des heiligen Geistes mit Euch

bald schliessen möge." Und an die Prediger in Ulm schreibt er (5. Okt. 1535; W. XVII, 2518): „Ich nehme auch nicht nur die Einigkeit des Geistes mit Euch gerne an, sondern danke Euch auch, dass Ihr mir durch Euer Schreiben eine grosse Zuversicht gemacht habt, dass diese Concordie aufrichtig und redlich gemeinet sei. Fahret nur fort in Christo, wie Ihr angefangen habt, treulich und wachsam die Sache bei den Euren zu treiben und zu handeln, und zweifelt nicht, dass ich mit Gottes Hilfe alles, was möglich ist, thun und leiden werde, und will ich, so wahr mich mein Herr Christus liebet, an mir nichts ermangeln lassen, als der ich von Herzen gern vor meinem Tode diese Concordie nach so langem Streit und Exilio unserer Eintracht in Christo sehen möchte."

Fügt man nun diesen Aeusserungen Luther's die Instruction hinzu, die er dem Melanchthon mit nach Cassel gegeben, so sollte man meinen, es läge auf's klarste zu Tage, wie Luther die Concordie verstanden wissen wollte. Dennoch sieht Nitzsch (in seinem Urkundenbuch der ev. Union. 1853) die Sache etwas anders an. „Hätte, meint er (p.63), Luther nicht zu jener Zeit und schon, da Melanchthon seine Instruction für das Casseler Gespräch empfing, auch eine werdende Lehr-Union, eine Union bei noch bleibenden abweichenden Meinungen für eine irgendwie gültige und zu vollziehende geachtet, so hätte er nicht sagen können: sie sind vielleicht aus gutem Gewissen mit dem anderen Verstand gefangen, darum wollen wir sie gern dulden. Sind sie rein, so wird der Herr sie wohl erretten. Dagegen bin ich auch wahrlich mit gutem Gewissen mit dem anderen Verstand gefangen, es wäre denn, dass ich mich selbst nicht kennete, darum dulden sie mich auch, wo sie es nicht können mit mir halten." In diesen Worten ist allerdings ein sehr mildes Urtheil über die Anderen gefällt, ein milderes als früher, wie das bei der Aussicht auf Vereinbarung, die sich Luthern aufthat, auch natürlich war; aber wie lassen sich denn die Worte Luther's so deuten, als sei er geneigt, eine Union bei noch bleibenden abweichenden Meinungen einzugehen? Sind diese Worte Luther's doch der Schrift entnommen, in der Luther dem Melanchthon die Bedingungen vorzeichnet, unter denen man eine

Einigung eingehen könne, der Instruction nämlich für das Casseler Gespräch, auf die wir bald zurückkommen werden, und gibt uns doch Luther selbst den Commentar zu seinen Worten: denn ganz unmittelbar an dieselben reihen sich diese an: „Wenn sie aber bei ihrer Meinung in dem Punkt von der Gegenwart des Leibes Christi mit dem Brod bleiben wollen und bitten wieder, dass wir doch einander dulden wollten; so will ich sie gar gerne dulden in Hoffnung, dass wir künftig in eine Gemeinschaft kommen möchten. Indessen kann ich mit ihnen nicht eines Glaubens und Sinnes sein. Wo aber eine weltliche Eintracht gesucht wird, so verändert selbige die Ungleichheit des Glaubens nicht.“ Wo sagt nun Luther damit, und darauf kommt es doch an, dass er eine Union jetzt schon auf diese Grundlagen einzugehen bereit sei? Es verhält sich da wie mit jenem Brief von Luther, Jonas und Melanchthon an W. Link, von dem De Wette annimmt, dass er in den Anfang des Jahres 1531 falle. Da lesen wir (De Wette IV, 326), „weil Bucer (in dieser Schrift) sich etwas weiter deklarirt, so sie dermassen lehreten, mocht es, unser Achts, wohl zur Concordie dienen: nämlich, dass Christus wahrlich nicht allein bei der Seelen sei, sondern auch bei dem Zeichen Brods und Weins ... Demnach was die Gottlosen empfahen, dieselbige Disputation suspendire diesmal.“ Auch diese Aeusserung ist nicht anders als so gemeint, dass mit diesem Zugeständniss ein guter Anfang gemacht sei, auf dem man weiter fortbauen könne. Das Folgende wird den Beweis dafür liefern.

Es war so weit gekommen, dass Melanchthon zu einer Zusammenkunft mit Bucer in Cassel sich entschloss, und es ist uns die Instruction aufbewahrt (d. d. 17. Dec. 1534; W. XVII, 2486), welche Luther dem Melanchthon dahin mitgab. Aus ihr erkennen wir deutlich, wie wenig Luther in der Lehre etwas nachzugeben geneigt war. „Zum ersten, sagt er, können wir in keinem Wege zulassen, dass man von uns sollte sagen, wir hätten von beiden Theilen einander nicht verstanden ... Zum andern, weil bisher diess der Zwiespalt gewesen ist, dass sie das Sacrament allein für ein Zeichen, wir aber für den wahren Leib unsers Herrn Jesu Christi gehalten haben und also gar der Sachen

uneins gewesen sind: dünkt es mich in keinem Wege thunlich sein, wenn man der Einigkeit zu gut eine neue und Mittel-Meinung wollt stellen, also dass sie sollten zulassen, es wäre der wahre Leichnam Christi dabei und wir nachgeben sollten, es würde nichts gegessen, denn das Brod. Ich will jetzund des Gewissens schweigen, wie sich das darein schicken würde. So muss man dennoch diess auch bedenken, dass die Mittel-Meinung in einem solchen Handel, der Jedermann betrifft, mancherlei Gedanken den Leuten machen und viel tausend Fragen und Opinionen daraus entstehen würden, dass es also viel sicherer ist, dass sie bei ihrem Zeichen bleiben, wie vor; denn es würden weder sie ihren, noch wir unsern Part, viel weniger wir beide zusammen die ganze Welt auf diese Meinung bringen können, sondern würden die Leute nur reizen auf mancherlei seltsame Gedanken. Darum ist mir viel lieber, dass die Uneinigkeit in diesen zweien Meinungen stecken bleibe, denn dass man Ursache gebe zu mancherlei unzähligen Fragen, dadurch die Leute zuletzt dahin kämen, dass sie gar nichts glaubten."

Die Zusammenkunft Melanchthon's mit Bucer in Cassel führte zu einem befriedigenden Resultat. Bucer erklärte sich zu dem Bekenntniss, „dass der Leib Christi werde wesentlich und wahrhaftig empfangen, so wir das Sacrament empfahen. Und dass Brod und Wein Zeichen sind, *signa exhibitiva*, welche, so man reichet und empfängt, wird zugleich gereicht und empfangen der Leib Christi. Und halten also, dass das Brod und der Leib Christi also bei einander sind, nicht mit Vermischung ihres Wesens, sondern als Sacrament und dasjenige, so sammt dem Sacrament gegeben wird, *quo posito aliud ponitur*. Denn weil man auf beiden Seiten hält, dass Brod und Wein bleibe, halten sie solche *sacramentalem conjunctionem*." (Cf. Extrakt eines Schreibens Ph. Melanchthon's an den Churfürsten von Sachsen d. d. 15. Januar 1535, bei W. XVII, 2496.)

So wohl aber Luther mit dieser Erklärung zufrieden war, so ging er doch noch sehr vorsichtig an's Werk. An den Churfürsten von Sachsen schrieb er (s. fin. Jan. 1535; W. XVII, 2496): „Auf des Bucer's Meinung, so M. Philipp von Cassel

hat bracht, ist das mein Gutdünken. Erstlich, weil darin vermeldet, dass die Prädikanten wollen und sollen der Apologie oder Confession gemäss lehren, kann und weiss ich solche Concordie nicht ausschlagen für meine Person. Zum andern, weil sie deutlich bekennen, dass Christus Leib wahrhaftig und wesentlich im Abendmahl im Brod gereicht, empfangen und gegessen werde etc. Wo ihr Herz stehet, wie die Worte lauten: weiss ich auch diesmal die Worte nicht zu strafen. Zum dritten, nun aber diese Sache vom Anfang daher weit und tief eingerissen ist, dass bei den Unsern noch zur Zeit schwerlich geglaubt wird, dass es jene so lauter meinen, als die Worte dastehen und die Beisorge noch gar ist, dass ihrer etliche unserem Namen und Glauben fast feind seien, sehe ich für nutz und gut an, dass man die Concordie nicht so plötzlich schliesse, damit jene nicht übereilet, und bei den Unsern nicht eine Zwietracht sich errege etc." Und Melanchthon schrieb an Brenz, indem er ihm den Aufsatz Bucer's zuschickte: *„Lutherus etsi non plane damnat, tamen nondum voluit pronuntiare. Fecit (putat) ut tibi quoque visum est expedire, ut tempus in consilium adhibeamus. Jussus sum autem ad te et alios multos scribere et vestras sententias explorare: an tolerandos esse judicetis sic sentientes ac docentes."*

Es kam endlich doch zur Zusammenkunft in Wittenberg, auf der die Concordie geschlossen wurde. Wie da Lutherischer Seits der Entschluss feststand, die bisherige Lehre festzuhalten, beweist auch der Brief des Churfürsten an seinen Canzler Brück. „... Begehren auch hiemit, schreibt er, Ihr wollet Kraft dieses unsres Befehls D. Martino und den anderen Theologis anzeigen, dass er auf unserer Augsburgischen Confession und Apologie, auch dem heiligen hochwürdigen Sacrament des Leibes und Blutes unsers Herrn Jesu Christi, beständig bleiben und darob fest halten und in keinem Wege und mit nichten auch in dem wichtigsten Punkt und Artikel nicht weichen wolle etc." (W. XVII, 2528.)

Ueber die Verhandlungen in Wittenberg selbst berichten wir zuerst Einiges aus der Relation des Frdr. Myconius an Veit Dietrich in Nürnberg (bei W. XVII, 2533). Da kurz zuvor Schriften Zwingli's und Oecolampad's in der Schweiz aus-

gegangen waren, denen auch eine Vorrede Bucer's beigefügt war, schien wenig Aussicht zu einer Vereinbarung, und als dennoch Bucer mit den Seinen in Wittenberg erschien, war Luther um so mehr darauf bedacht, alles abzulehnen, was die Concordie zu einer trüglichen hätte machen können. Bei der ersten Zusammenkunft mit Bucer und Capito erklärte er, „er begehre nicht mehr, denn dass eine wahre, standhaftige, rechte Einigkeit unter uns möchte wiederum angerichtet werden. Aber weil neulich mit Wissen und Willen Buceri die Episteln Zwinglii und Oecolampadii in Druck ausgangen, dadurch viel gottlose, greuliche, falsche Lehre ausgebreitet worden, damals auch des Buceri Epistel gedruckt und über das noch andere Büchlein hervorkommen, darinnen die Lehre, die wir mit den Aposteln und mit der Kirche vertheidigen, verworfen werde, so könne er nicht sehen, wie eine beständige, rechte Einigkeit möge gestiftet werden unter denen, die so ganz widerwärtige Dinge lehren und treiben, da wir nämlich allhier gegenwärtig ein anderes müssen hören und reden und wiederum ein anders und gar ein widerwärtiges in den Büchern handeln ... Er hielt es aber dafür, es wäre besser, man liesse die Sachen im vorigen Stand, darinnen sie jetzt sei, beruhen und bleiben, denn dass man durch eine gedichtete gefärbte Concordiam den Handel, der zwar arg und böse, hundertmal ärger machete." Luther sagte dann, dass wenn es zu einer rechten Einigkeit kommen sollte, zwei Dinge vornämlich vonnöthen seien. Zum ersten, dass sie ihre fremde Meinung, die nicht des Herrn Christi, der Apostel und der Kirchen sei, widerrufen sollten. Zum andern, dass sie die wahre Meinung hinfort mit ihnen einhelliglich lehren sollten. Er erinnerte weiter, wie sie bisher allezeit je näher und näher ihnen beigefallen und zu ihnen gemächlich wiederkehrt. „Denn erstlich hätten sie bekannt, das Brod des Abendmahls sei nicht allerdinge gleich wie ander Brod, noch der Wein wie ein gemeiner Wein, sondern es wäre eine Bedeutung und Memorial, ein Gedächtniss des abwesenden Leibes Christi etc. Darnach wären sie noch näher gekommen, indem sie bekannt, der Leib Christi und das Blut Christi sei gegenwärtig, doch geistlicher Weise, das ist, er sitze zur Rechten Gottes, aber doch mache der Geist

durch sein Speculiren und Gedanken, dass der Leib dem Brode und das Blut dem Weine gegenwärtig sei ... Zuletzt kommet ihr (sagt D. Lutherus) noch näher zu uns, weil Ihr zu Coburg frei mit mir bekannt und jetzt in etlichen Büchern eben dasselbige schreibet, das Brod sei der wahre, natürliche, wesentliche Leib Christi etc. und werde empfangen mit dem Munde derer, denen es angeboten oder gegeben wird; doch also, wenn sie gläubig und Jünger Christi sind; aber wenn er den Ungläubigen gegeben werde, so sei es nicht mehr denn Brod und Wein. Und also muss bei Euch der Leib Christi sein, nicht aus Gewalt oder Kraft Christi, der es also verordnet und gesagt hat, sondern vielmehr aus Kraft unseres Glaubens und nach unsern Gedanken, welche verschaffen, dass Christus, der zur Rechten des Vaters ist, unserem Glauben gegenwärtig sei, so wir glauben; so wir aber nicht glauben, so könne er nicht gegenwärtig sein, sondern sei denen, die nicht glauben, nur ein leer bloss Zeichen. Jetzt ist nun hier vonnöthen, auf dass keines Zweifels noch Argwohns Ursache zu beiden Theilen übrig bleibe, dass Ihr und die Andern mit Euch uns erkläret, ob Ihr lehret und haltet, dass das Brod sei der Leib Christi, für uns gegeben, und der Wein sei das Blut Christi, für uns vergossen aus Kraft und Einsetzung Christi, der es also geordnet hat, es sei gleich der Diener, der es darreichet oder der es empfähet, würdig oder unwürdig etc... Ihr müsset ja auch bekennen, dass das Sacrament ohne Unterschied den Frommen und Bösen, den Gläubigen und Ungläubigen, den Heiligen und Heuchlern, oder wie Paulus redet, den Würdigen und Unwürdigen gereicht und von ihnen empfangen werde ..." Bucer erklärte darauf am folgenden Tag: „dass er vor dieser Zeit etliche Dinge nicht genugsam klar und deutlich verstanden habe, auch nicht genugsam rein und recht gelehret; aber so bald er's recht gelernet und gefasset, habe er seinen Irrthum verbessert, widerrufen und Unrecht bekannt, wolle auch nochmals hinfort widerrufen und mit Mund und in Schriften und auf waserlei Weise solches geschehen könne, verneinen. Darnach was anlanget die Erklärung der wahren Meinung von der wahrhaftigen Gegenwärtigkeit des Leibes Christi in oder mit dem Brod des Abendmahls etc., bekenne er für seine Person und auch an

der Schweizer und Plaureri Statt und Namen, dass das Brod im Abendmahl sei wahrhaftig der Leib Christi und der Wein sei wahrhaftig das Blut Christi und werden der Leib und das Blut gegeben durch den Diener Christi, ohne Unterschied allen, die es nehmen, es sei denn, dass die Einsetzung und Worte Christi verfälschet werden... Wenn er aber sage, dass die Gottlosen den Leib nicht empfahen, so wolle er mehr nicht, denn diess verstanden haben, dass wenn ein Türke oder Jude oder eine Maus oder ein Wurm die Hostien, so die Papisten einsperren, zernaget, dass solches allein dem Brod widerfahre, und sei nur Brod und nicht der Leib Christi und geschehe auch solches nicht am Leib Christi. Und nur dieses grobe, räumliche und natürliche Essen des Leibes Christi habe er verläugnen wollen. Aber das Essen, so nach der Einsetzung und Ordnung Christi geschieht, bekenne und lehre er und wolle sie allezeit lehren." Nachdem Luther diese Erklärung entgegengenommen und die gleiche Erklärung von den Gefährten Bucer's erhalten hatte, berieth er sich mit den Seinen, die endlich gleich aus einem Munde antworteten: „wenn sie also, wie sie bekannt hätten, mit dem Herzen gläubeten, mit dem Munde bekenneten und hinfort also lehren wollten, so könnte man mit ihnen zufrieden sein. Jedoch sollten sie noch einmal rund und klar aussagen, ob sie bekennen, dass eben das Brod, das durch den Diener Christi mit den Worten Christi, der es eingesetzt hat, den Unwürdigen gegeben wird, sei wahrhaftig der Leib Christi, wie der Name des Herrn, den ein Gottloser wider das andere Gebot missbraucht, der Namen Gottes ist und wird durch den Missbrauch nicht aufgehoben." „Da sie nun das bekannten, fährt Myconius fort, ist Friede und Einigkeit zwischen uns, die wir beisammen waren, gemacht. Und haben Capito und Bucer angefangen zu weinen, und wir haben zu beiden Theilen mit gefalteten Händen und gottesfürchtiger Gebehrde Gott dem Herrn gedankt. Es ist ihnen auch befohlen worden, sie sollten fürsichtig und gemächlich bei ihren Kirchen die Gegenlehre, so die noch in etlichen Herzen steckte, hinwegnehmen und die gewisse wahre Meinung, die sie jetzt angehöret und bekannt hätten, vortragen.. Wenn auch diese Rede (die Gottlosen empfahen den wahren Leib Christi) bei den Ihrigen

und Verständigen für unleidlich geachtet würde, sollten sie dieweil das Wort brauchen, das Paulus brauchet, nämlich die Unwürdigen, und doch die Sache an ihr selbst recht erklären oder sollten für das Wort gottlos brauchen das Wort ungläubig etc."

Die Concordie in Betreff des Abendmahls lautete nun dahin:

I.

„Sie bekennen, laut der Worte *Irenaei*, dass in diesem heiligen Sacrament zwei Dinge sind: ein himmlisches und ein irdisches; demnach halten sie und lehren sie, dass mit dem Brod und mit dem Wein wahrhaftig und wesentlich zugegen sei und dargereicht und empfangen werde der Leib und das Blut Christi.

II.

Und wiewohl sie keine Transsubstantiation halten, auch nicht halten, dass der Leib Christi *localiter*, das ist, räumlich in's Brod eingeschlossen oder sonst (bleiblich) beharrlich, ausserhalb der Niessung des heil. Sacraments damit vereinigt werde; so bekennen sie doch und halten, dass (durch sacramentliche Einigkeit) um sacramentlicher Einigkeit willen das Brod sei der Leib Christi. Das ist, sie halten und glauben, dass mit samt dem Brode wahrhaftig zugegen sei und wahrhaftig dargereicht werde der Leib Christi etc. Denn ausserhalb dem Gebrauch und der Niessung, so man nämlich das Brod bei Seite legt, und in die Monstranzen oder Sacramentshäuslein einschleusst, oder in Procession und Kreuzgängen umträgt und zeiget, wie es im Pabstthum geschieht, halten und glauben sie, dass der Leib Christi nicht zugegen sei.

III.

Demnach halten sie, dass die Einsetzung dieses Sacraments, durch Christum geschehen, kräftig sei in der Christenheit, und dass sie nicht stehet oder liegt an der Würdigkeit dess, der es reichet oder selber empfähet. Darum, wie St. Paulus sagt, dass auch die Unwürdigen das Sacrament niessen: also halten sie auch, dass den Unwürdigen auch wahrhaftig dargereicht werde

der Leib und das Blut Christi und dass die Unwürdigen solches wahrhaftig empfahen, wo man des Herrn Christi Wort und Einsetzung halte. Aber solche empfahen's zum Gerichte, wie St. Paulus sagt: denn sie missbrauchen das heilige Sacrament, dieweil sie es ohne wahre Busse und Glauben empfahen. Denn das heilige Sacrament ist darum eingesetzt, dass es bezeuge, dass allen denen, so wahre Busse thun, und sich wiederum durch den Glauben an den Herrn Christum trösten, die Gnade und Wohlthat Christi zugeeignet, sie dem Herrn Christo eingeleibet und durchs Blut Christi gewaschen werden." (W. XVII, 2529.)

Dass diese Concordie die Lehre Luthers, wie er sie jederzeit gelehrt hat, enthält, kann man nicht in Abrede stellen. Auch über den Genuss der Unwürdigen spricht sich dieselbe ganz der Lehre Luthers gemäss aus. Und doch müssen wir auf die Verhandlungen, welche in Wittenberg über den letzterwähnten Punkt, den Genuss der Unwürdigen, gepflogen wurden, noch einmal zurückkommen.

Dass über diesen Punkt Bucer erst etwas anderer Meinung war als Luther, geht aus den Verhandlungen deutlich hervor; die Frage ist aber die, ob Bucer sich eines Besseren hat belehren lassen oder ob Luther in diesem Punkt einige Nachgiebigkeit geübt hat?

Um darüber ein sicheres Urtheil zu gewinnen, müssen wir noch eine zweite Relation über die Verhandlungen in Wittenberg herbeiziehen, die des Frankfurter Predigers Bernard.[1]) Diese nämlich weicht doch nicht ganz unbeträchtlich von der des Myconius ab. Freilich aber fehlen uns alle Mittel, um die Frage, welche Relation die treuere ist, zur Entscheidung zu bringen. Während nämlich nach Myconius Bucer unter den Gottlosen, welche eitel Brod und Wein im Abendmahl empfingen, Türken oder Juden zu verstehen behauptete, hat nach Bernard Bucer sich dahin erklärt, er meine unter denen, welche nur Brod und Wein empfin-

---

1) Bei Walch XVII, 2543.

gen, „die gar Gottlosen, die auch den Worten des Sacraments nicht glaubten", „solche, die dem Herrn sein Wort und Ordnung im Sacrament verkehren; die gar keinen Glauben haben, sondern allein lassen Sinn und Vernunft zum Abendmahl bringen." Der nicht unbedeutende Unterschied ist der, dass im einen Fall die Gottlosen Ungetaufte, im anderen Fall Getaufte sind.

Dass in dem einen Fall Abendmahl an die Gottlosen käme, wäre nicht recht denkbar gewesen, und da liesse es sich nun leicht erklären, warum Luther auf diesen Fall nicht näher einging und sich an dem Bekenntniss genügen liess, dass auch die Unwürdigen Leib und Blut Christi geniessen. Aber nach Bernard hat Luther auch gegenüber der in jener zweiten Relation abgegebenen Erklärung über die Gottlosen, erwiedert: „Ihr streitet Euch allein der Gottlosen halben: bekennet doch, wie der heil. Paulus sagt, dass die Unwürdigen den Leib des Herrn empfangen, wo die Einsetzung und Wort des Herrn nicht verkehrt werden, darob wollen wir nicht zanken." Da lässt sich nun nicht leugnen, dass Bucer dieser nach Bernard abgegebenen Erklärung eine Deutung geben konnte, welche der Auffassung Luthers zuwider war, die, dass der wirkliche Empfang des Leibes doch von dem Glauben des Empfängers abhänge. Sollte man nun daraus, dass Luther sich nicht weiter dess vergewisserte, wie es Bucer gemeint habe, schliessen, dass er vor der wenigstens möglichen Differenz, welche noch vorlag, die Augen verschlossen habe, um doch eine Einigung nicht länger zu hindern?

Man muss, um diese Frage zu beantworten, vor allem daran erinnern, dass Luther in Wittenberg ausdrücklich von Bucer als Bedingung einer Einigung forderte, er müsse von der Meinung zurückkommen, als „sei der Leib Christi nicht aus Gewalt oder Kraft Christi, vielmehr aus Kraft unseres Glaubens und nach unseren Gedanken vorhanden", und dass er zum Zeugniss dess bekennen solle, „dass das Sacrament ohne Unterschied den Frommen und Bösen, den Gläubigen und Ungläubigen, den Heiligen und Heuchlern gereicht werde", und dass Bucer in der Concordie dieses Bekenntniss wirklich abgelegt hat. Luther hat also auf keinen Fall den Vorbehalt, den Bucer in Betreff der Gottlosen machte, so verstanden, dass der Meinung, als sei der Leib Christi nur aus

Kraft des Glaubens vorhanden, damit Raum gegeben wäre. In der Sache selbst hat er also nichts zugestanden und nichts nachgelassen. Die einzige Nachgiebigkeit von Seite Luthers könnte man dann darin finden, dass er darauf verzichtete, in Bucer weiter noch zu dringen, dass er diesen Vorbehalt in Betreff der Gottlosen fallen lasse. Darauf konnte aber Luther unbeschadet der Sache verzichten, weil er annehmen durfte, dass Bucer aus dem Bekenntniss, das er in Betreff der Ungläubigen auf Grund dess, dass der Empfang des Leibes Christi nicht von dem Glauben abhängig sei, gemacht hatte, nothwendig über kurz oder lang die Consequenz auch in Beziehung auf „die ganz Gottlosen" ziehen würde.

So wird man also sagen dürfen, Luther willigte in die Einigung, weil die Oberländer sich jetzt vollständig zu seiner Lehre bekannten. Er hat also das Bekenntniss zu seiner Abendmahlslehre als schlechthin erforderlich zur christlichen Bekenntnissgemeinschaft erachtet,[1]) und es lässt sich nicht sagen, „dass der Drang nach Eintracht, entspringend aus dem Gefühl einer Gemeinschaft evangelischen Grundes, in der doch auch die Abweichenden mit ihm stehen, ihn über die noch möglichen Bedenken in jenem letzten entscheidenden Augenblick der Verhandlungen vollends hinweghob."[2])

2. Luther und die Schweizer.

Erst nach dem Abschluss der Wittenberger Concordie beginnen die Beziehungen Luthers zu den Schweizern. Sie knüpfen sich an die Aufnahme, welche dieselbe bei den Schweizern fand.

Welcher Art war diese?

Die Wittenberger Artikel kamen zuerst nach Basel durch Vermittlung der Strassburger, welche bemerkten, die Artikel enthielten nichts Neues, sondern drückten nur die Lehren Zwinglis, Oekolampads, der Tetrapolitana und des letzten Basler Bekenntnisses aus; aber doch hinzufügten, auf den ersten Anblick scheine es freilich, als ob die Artikel der Schweizerischen Meinung un-

1) Gegen Nitzsch, Urkundenbuch der ev. Union. Bonn 1853. p. 70.
2) Gegen Jul. Köstlin, Luthers Theologie. II. Bd. p. 205.

günstig seien, sie hätten jedoch „eine andere Gestalt und Auslegung, die ihr nicht zuwider laute." Schon in Basel sah man aber die Sache anders an und das erste Gutachten, welches darüber abgegeben wurde, zeigte den Unterschied zwischen der Lutherischen und der Schweizerischen Meinung auf.[1]) Als die Strassburger davon hörten, baten sie, man möge ihnen den Grynaeus und Carlstadt senden, denen sie nähere Erläuterungen geben wollten. Diese kamen und zogen nach achttägigem Aufenthalt befriedigt ab.[2]) Den Baslern aber waren ihre Bedenken, ob auch Luther mit der Auslegung, welche in Strassburg den Wittenberger Artikeln gegeben worden, übereinstimmen würde, nicht gehoben. Myconius und Grynaeus wurden jetzt nach Zürich und Bern gesandt, um die Wittenberger Artikel nebst den Erläuterungen der Strassburger zu überbringen. In Zürich beschloss man, mit anderen Städten über die Sache zu berathen und verbot vorerst den Predigern die Unterschrift. Ohngefähr die gleiche Stellung nahm Bern ein. Basel schrieb dann auf Ansuchen von Bern einen Tag nach Basel zur Berathung aus. Zu diesem Tag (d. 24. Sept.) kamen auch Bucer und Capito. Die Strassburger gaben sich da alle Mühe, zu Gunsten Luthers zu stimmen, sie konnten aber die Unterschrift der Wittenberger Concordie nicht erwirken. Man beschloss in Basel, abermals eine Zusammenkunft auszuschreiben. In der Zwischenzeit wurden Synoden in Bern, Zürich und an anderen Orten gehalten. Auf allen sprach man sich misstrauisch gegen die Wittenberger Concordie aus. Bei der dann in Basel statthabenden Zusammenkunft (d. 12. Novbr.) schlugen die Züricher vor, Luthern eine weitläufige Erklärung ihrer Meinung einzusenden und man kam überein, an ihn mit einem freundlichen Brief eine (von Bullinger früher schon entworfene) Erklärung

1) Oswald Myconius von Melchior Kirchhofer. Zürich 1815. p. 266. „Sie wollen, es sei der wahrhaftige Leib Christi mit seiner Substanz nicht allein im gläubigen Herzen, sondern auch mit dem Brode verfeinert. Wir aber, dass der Leib mit seinem wahren Wesen nicht allein im Brod, sondern auch im gläubigen Herzen nicht sei, sondern die Frucht und der Brauch des Weins allein wahrhaftig genossen, begriffen und empfangen werde von den Gläubigen. Der Brauch ist aber, wahrlich erlöst sein vom ewigen Tod durch das Blut Christi, welches der Gläubigen einige Speis ist bis ins ewige Leben."

2) Ibid. p. 267.

über das Amt und die Sacramente, so wie eine von Bucer verfasste Auslegung der Wittenberger Artikel zu schicken, um dess gewiss zu werden, ob Luther damit übereinstimme und die Einigkeit in der Lehre mit ihnen anerkenne.[1])

Der Inhalt der ersteren Erklärung war der: nach der von Bucer ihnen gegebenen Deutung der Wittenberger Artikel dürften sie annehmen, dass dieselben dem Basler Bekenntniss (der *Helvetica prior, Basileensis posterior* von 1536) conform seien: denn hier wie dort halte man an der wahren Menschheit Christi und seiner leiblichen Auffahrt in den Himmel fest, und bekenne man, dass Christus im Abendmahl nur geistlich genossen werde. Weil sie aber hören, dass man sie doch noch im Verdacht habe, als lehrten sie nicht ganz recht vom Amt und Sacrament, so wollten sie bei diesem Anlass sich näher darüber erklären.

Die Erklärung (über die Sacramente) geht nun dahin: die Sacramente seien Symbole, welche unter sichtbaren Zeichen himmlische Gaben darböten und vor Augen malten, sie seien also nicht blosse (*nuda*) Zeichen, sondern hätten auch bei sich die himmlische Gabe, welche durch das Zeichen angedeutet werde. Das Abendmahl verstünden sie dahin, dass Christus durch Brod und Wein sich selbst zur Speise des Lebens darreiche, der vornehmste Theil im Abendmahl sei also der Leib und das Blut Christi, für uns in den Tod gegeben. Im Abendmahl werde also Leib Christi genossen, aber nicht in so crasser und fleischlicher Weise, wie die Papisten lehrten. Demgemäss läugneten sie also mit ihren Vätern, dass der Leib Christi körperlich oder fleischlich genossen werde oder dass er mit seinem Leib körperlich und auf natürliche Weise gegenwärtig sei. Ebenso bekenneten sie mit allen Vätern, dass Christus diese Welt verlassen habe, zur Rechten Gottes sitze und von da nicht mehr in den irdischen Stand herabgezogen werden dürfe, dass also die Gegenwart Christi im Abendmahl nur eine himmlische und keine irdische oder fleischliche sei, sie läugneten also, dass das Brod in den Leib Christi verwandelt werde oder der Leib mit dem Brod auf

1) Die Erklärung Bullingers, *declaratio confessionis Helveticae a Tigurinis conscripta de ministerio et sacramentis*, bei Hospinian *historia sacramentaria* II, 150.

eine andere als sacramentale Weise eingeschlossen sei. Hätten sie also mit den Vätern gesagt, das Brod sei Zeichen oder Symbol des Leibes Christi, so wollten sie das dahin verstanden wissen, das Brod sei nicht der Leib Christi selbst, sondern sein Zeichen, damit sei aber die Gegenwart Christi im Abendmahl nicht in Abrede gestellt.

Diese *declaratio* kam erst im Februar 1537 durch Bucer in Luther's Hände, während seines Aufenthaltes auf dem Schmalkalder Convent, und erst im December antwortete er den Schweizern darauf.[1]) Voran liegen aber Aeusserungen Luther's über die *declaratio,* die erste in einem Privatschreiben vom 17. Februar an den Basler Bürgermeister. Darin geht Luther auf die Sache selbst gar nicht ein, bittet den Bürgermeister aber, er möge dafür sorgen, dass die ruhenden Vögel nicht wieder aufgescheucht würden. Es solle der Eintracht nachgestrebt werden mit Geduld, Sanftmuth, gutem Gespräch und sonderlich mit Gebet vor Gott.

Die zweite Aeusserung findet sich in einem Gespräch, das Luther schwer erkrankt in Gotha mit Bucer und Lycostenes gehalten. Aus ihm sieht man deutlich, dass Luther weit entfernt ist von der Meinung, eine Concordie mit den Schweizern könne sofort vollzogen werden, er meint vielmehr nur, sie möchten es eben versuchen und ermahnt sie, aufrichtig und ehrlich zu Werk gehen. Nach der Versicherung, dass er ein aufrichtiger Mensch sei, der, wie er es im Herzen meine, mit dem Munde rede, bezeugt er ihnen, dass er für seine Person mit den Leuten wohl Geduld haben könne und glaube, weil die Kirche so tief durch sie verführt sei, könnten sie es so plötzlich nicht herausreissen, und das Verderbte nicht sobald wieder gut machen, gibt ihnen aber zu bedenken, dass er seine Leute nicht zu gleicher Geduld bewegen könne. Auch das erkennt er an, dass ihre Leute frei-

[1]) Die früheste Aeusserung von Seiten lutherischer Theologen möchte die von Osiander und Veit sein, enthalten in einem Brief an die Nürnberger Prediger, d. d. 17. Febr. 1537. Sie schreiben: *Bucerum sinceriter nostrum esse credo. Blaurerum minime. Nam Philippus ait, eum dixisse, non posse se consentire nobiscum. Praeterea Basileensis Senatus ejusmodi literas ea de re ad Lutherum scripserunt, ut spes non sit, eos nostram sententiam suscepturos. Itaque dividuntur: pars obstinata manet. Corp. Ref.* III, 268.

lich auch nicht sobald zufrieden sein würden, wenn sie flugs anders reden und lehren wollten, als sie zuvor gethan; da verwarnt er sie aber, dass sie ja nicht krumme Wege gehen möchten. Sie sollen es heraussagen, dass sie geirrt hätten, ja nicht etwa vorgeben, man hätte beiderseits einander nicht verstanden. Könnten sie das aber nicht flugs und auf einmal thun, so mögen sie es in einem viertel, halben, ganzen Jahr thun. Er bezieht sich dann noch auf den freundlichen Brief, den er an den Basler Bürgermeister geschrieben habe, und schliesst mit der Versicherung, wenn er am Leben bleibe, werde er den Leuten, die ihm so freundlich geschrieben, auf's treulichste und freundlichste wiederum mit seiner Schrift dienen.

Diese Erklärungen geben uns den Schlüssel zum Verständniss des Briefes, den Luther am 1. December den Schweizer Städten geschrieben hat. Die ganze Sache schien ihm noch im Werden, er will ihnen noch Zeit lassen. Er geht wohl von der Annahme aus, dass unter den Schweizern jetzt viele sind, welche guten Willen zu einer Concordie haben, er weiss aber auch, dass es nicht an solchen fehlt, welche von ihren früheren Meinungen sich noch nicht loslösen können. Darum beschränkt er sich in seinem Schreiben darauf, das wegzuräumen, was ihnen an seiner Lehre anstössig sein könnte. Er habe auch noch nie gelehrt, schreibt er, dass Christus vom Himmel oder von der rechten Hand Gottes hernieder und auffahre, noch sichtbarlich, noch unsichtbarlich. Er bleibe auch fest bei dem Artikel des Glaubens: aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, zukünftig etc. und lasse es göttlicher Allmacht befohlen sein, wie sein Leib und Blut im Abendmahl uns gegeben werde. Er denke da keiner Auffahrt noch Niederfahrt.

Das Schreiben zielt also nicht dahin ab, die Bedingungen, unter denen eine Concordie abzuschliessen sei, zu präcisiren, für das Werk selbst verweist er auf die, denen die Sache befohlen sei. — Dass das Schreiben so aufzufassen ist, erkennt man aus dem Briefe, den Luther wie als Commentar zu seinem Schreiben an Bucer richtete. d. d. Nicolai 1537.[1]) Er schreibt darin: „ich habe alles auf Euch und den Capito geschoben, da ich keine

1) Bei Walch XVII, 2593.

andere Ursache gehabt, so friedlich und freundlich zu schreiben"; meint auch, er habe wenigstens deutsch und redlich herausgesagt, dass ihm das lateinische Bekenntniss der Schweizer nicht so gefalle, als das deutsche der Städte, sonderlich vom Sacrament des Altars.

Als dann die Schweizer in der gemeinsamen Antwort, welche sie auf einer Versammlung zu Zürich (vom 29. April bis 4. Mai) beschlossen hatten, erklärten, sie könnten unter der Voraussetzung, dass Luther mit den übersendeten Bekenntnissen zufrieden sei, nicht anders finden, als dass man jetzt einig sei, lautete Luthers Antwort (9. Juni 1538) nicht dahin, dass er jetzt die Concordie als abgeschlossen betrachte. Er erwähnt nur wieder des Einen Punktes, worin er Einigkeit sehe, des, dass keine Niederfahrt und Auffahrt Statt habe und gleichwohl der wahrhaftige Leib etc. unter Brod und Wein empfangen werde, verweist aber für das Uebrige auf Bucer und Capito und fordert die Schweizer auf, das Werk der Einigung weiter zu fördern.

Dass er noch nicht an eine zum Abschluss reife Concordie dachte, beweist endlich auch der dem Antwortschreiben an die Schweizer vorangehende Brief an Bullinger vom 14. Mai 1535. Er äussert da unverhohlen seine Missbilligung der kurz zuvor von Bullinger veranstalteten *expositio ch. fidei* von Zwingli, und sagt: *Vos fortassis creditis, nos errare .. certe nos etiam non possumus vestra omnia probare, nisi conscientiam nollemus onerare.* — So schreibt doch nicht, wer da meint, die Concordie sei bereits reif.

Wie lässt sich Luthers Verhalten zu den Schweizern erklären?

Schweizerischer Seits wurde und wird gesagt, Luther sei um diese Zeit zu einer Concordie geneigt gewesen, obgleich er wusste, dass sie seine Lehre nicht in vollem Umfang theilten. Ueber diesen Punkt habe er sich nicht täuschen können. Die Basler *confessio*, wie auch die *declaratio* habe zu deutlich ausgesagt, dass man in der Schweiz keine leibliche Gegenwart von Christi Leib und Blut im Sinne Luthers annehme. Einen Fortschritt in diesen Bekenntnissen habe Luther nur darin finden können, dass sie Brod und Wein nicht wie Zwingli (oder wie wenigstens Luther den Zwingli deutete) für leere Zeichen hielten. Daran aber habe er sich damals genügen lassen.

Auch Köstlin, der übrigens sehr vorsichtig zu Werke geht, meint, Luther sei doch gegen die Schweizer nachsichtiger gewesen, als vor Abschluss der Concordie gegen die Oberländer. Ihnen, den Schweizern, habe Luther die Hand der Versöhnung und des Friedens reichen wollen, während sie noch abwichen, in der Lehre von der leiblichen Gegenwart sowohl als in Betreff des Genusses der Unwürdigen, eine Eintracht sei ihm also trotz dieses Unterschiedes als nicht unmöglich erschienen. Und Köstlin weiss sich das nicht anders zu erklären als entweder aus einer Anwandlung gutmüthiger Schwäche, welche den sonst so scharfen Blick Luthers gelähmt und seinen sonst so festen Willen gebrochen habe, oder aus dem Gefühl und Bewusstsein, dass jetzt doch die Uebereinstimmung im Grundwesentlichen den Unterschied in demjenigen Lehrpunkt, worin jene noch nicht der vollen Wahrheit Recht geben, überwiege. Köstlin entscheidet sich für das Letztere.[1])

Wir können ihm nicht beipflichten.

Luther mag immerhin einen Werth darauf gelegt haben, dass die Schweizer, indem sie eine objektive himmlische Gabe zum Wesen des Sacraments machten, über Zwingli hinausgegangen seien, aber warum sollte er bei den Schweizern sich daran haben genügen lassen, während es ihm bei den Oberländern nicht genügt hatte; warum sollte er, der ganz kurz vorher sich bei den Oberländern so genau zu versichern gesucht hatte, ob sie doch nicht etwa nur in Worten sondern auch in der Sache mit ihm übereinstimmten, und der den Oberländern nichts nachgelassen und die Concordie mit ihnen erst abgeschlossen hatte, nachdem sie auch den Genuss der Unwürdigen zugestanden hatten, warum sollte er, der unmittelbar vorher in die Schmalkalder Artikel das Bekenntniss von dem Empfang des Leibes auch von Seite der bösen Christen aufgenommen und damit dargethan hatte, wie eng ihm diess mit dem Bekenntniss von dem wahrhaftigen Leib Christi zusammenhänge; warum sollte er, im geraden Widerspruch mit dem allem, es mit den Schweizern so leicht genommen haben? Mochte er auch annehmen, dass die Annahme einer ob-

1) Luthers Theologie II, 212 ff.

jektiven himmlischen Gabe den Grundunterschied gegenüber dem Zwinglianismus bilde, so musste er doch erst gewiss werden, ob die Schweizer diese himmlische Gabe auch in seinem Sinn verstanden, und er hatte obendrein, wenn er ihre Erklärungen darauf hin ansah, Grund genug daran zu zweifeln.

Wir glauben darum, Luthers Verhalten anders erklären zu müssen. So. Luther glaubte nur, dass die Schweizer auf dem Weg seien, zu der rechten Lehre zu gelangen. Das hat er sich von Bucer einreden lassen und dem Bucer überlässt er es, die Schweizer zu diesem Ziel zu führen. Man darf da nicht übersehen, Luther führt nicht selbst die Verhandlungen mit den Schweizern. Freilich wenden sich diese an ihn, und man kann nicht leugnen, dass seine Antwort an sie in ihnen den Glauben erwecken konnte, er sei zu einer Concordie auf Grund der von ihnen gegebenen Erklärungen bereit. Da lief aber ein Missverständniss mit unter, an dem Bucer und nicht Luther Schuld ist, Bucer, weil er weder Luthern offen von dem wirklichen Stand der Dinge in der Schweiz unterrichtete, noch den Schweizern offen sagte, welches die Stellung Luthers zur Sache sei. Luther antwortete so, wie er antwortete, in dem Gedanken, Bucern sein Werk, die Schweizer zur Annahme seiner Lehre zu bewegen, zu erleichtern. Dass das möglich wäre, konnte Luther damals glauben. Die Sache stand ja so. Erst war Luthern die Lehre Zwinglis entgegengetreten, dass Brod und Wein *nuda signa* seien. Jetzt betheuerten alle Schweizer, sie glaubten an eine reale Gegenwart Christi beim Abendmahl. Sie behaupteten freilich, das sei von jeher auch Zwinglis Lehre gewesen, aber Thatsache war doch zum wenigsten, dass die Schweizer die reale Gegenwart mehr hervorhoben, und Luther konnte das als ein Werk Bucers betrachten. Hatte Bucer sie so weit gebracht, so konnte er sie auch noch weiter bringen. Diesen Gang der Dinge wollte Luther nicht stören, darum bestätigt er ihnen nur, dass sie mit Recht bei ihm nicht die Vorstellung suchten, dass er einen *descensus* und *adscensus Christi* beim Abendmahl lehre. Bucer hatte ihm ja immer gesagt, die Schweizer hätten falsche Vorstellungen von seiner Lehre von der Gegenwart Christi, und machten sich nur schwer von denselben los.

Gewiss würde Luther sich anders zur Sache gestellt haben, wenn er eine klare Einsicht in den Stand der Dinge in der Schweiz gehabt hätte. Woher hätte er diese aber haben sollen? Bucer allein hätte ihm klaren Wein einschenken können, der aber that es nicht.

Es wird hier der Ort sein, einen Blick auf die Verhandlungen Bucers mit den Schweizern zu werfen.

In der Schweiz trug man doch schwer an dem Zerwürfniss mit der deutschen Kirche, am schwersten trugen daran die Politiker, welche es gern gesehen hätten, dass die Schweiz sich an den Schmalkalder Bund angeschlossen hätte. So lange aber Zwingli lebte, war auf eine Ausgleichung nicht zu hoffen. Das wurde Bucer bald inne, und gab seine Bemühungen bald auf. Anders wurde es nach dem Tod Zwinglis und Oekolampads. Die unsichere Lage, in welche die protestantischen Cantone durch den Tag bei Cappel gekommen waren, hatte das Verlangen, in den Schmalkalder Bund aufgenommen zu werden, verschärft, und damit auch eine Geneigtheit erzeugt, eine Ausgleichung in der Lehre vom Abendmahl zu versuchen: denn ohne diese war ja an ein Eintreten in den Schmalkalder Bund nicht zu denken. In der Schweiz richtete man nun sein Augenmerk auf die Strassburger, als auf diejenigen, welche am geeignetsten waren, eine solche Ausgleichung anzubahnen, und gab ihnen seinen Wunsch zu erkennen. Natürlich dass Bucer sich nicht zweimal auffordern liess.

Jetzt also begannen seine Versuche einer Vermittlung.

Da ist zuvörderst zweierlei zu constatiren. Einmal, dass die Schweizer von der Voraussetzung ausgingen, Bucer sei in der Lehre ganz mit ihnen conform, und dass sie durch die Versicherung Bucers dazu berechtigt waren. Er hat, auch nachdem seine Verhandlungen mit Luther längst im Gange waren, es ihnen gegenüber nie Wort gehabt, dass eine Wandelung in seiner Ueberzeugung vorgegangen sei, war vielmehr stets bemüht, den oft in ihnen auftauchenden Verdacht abzuwehren.

Dann, dass wenigstens die Schweizer, in deren Händen die Entscheidung lag, festestens entschlossen waren, eine Concordie nie mit Preisgebung ihrer Lehre einzugehen; dass es ihnen um eine aufrichtige und ehrliche Verständigung mit Luther zu thun

war; und dass sie eine Concordie verschmähten, welche etwa nur auf Grund von mehrfach deutbaren Ausdrücken hätte zu Stande kommen können. Mit Letzterem war ihnen schon Zwingli vorangegangen. Dieser hatte wohl wahrgenommen, dass schon die Tetrapolitana eigentlich nur den Gegensatz zu verdecken suchte, und sich über diese in folgender Weise geäussert:[1]) „Wir verwerfen und tadeln in keiner Weise dieses Bekenntniss, sondern achten und halten dasselbe für christlich recht und gut; — dass wir aber von dem wesentlichen und klaren Verstand der Worte: „das ist mein Leib" etc., wie er bei uns erhalten und bisher gelehrt und gepredigt worden ist, abstehen und uns zu einer dunklen und zweideutigen Formel verleiten lassen sollen, könnt Ihr nicht von uns verlangen, indem wir uns dadurch dem Schein aussetzten, als wären wir bisher im Irrthum gewesen und als hätten wir etwas Unwahres behauptet... Wenn Ihr uns berichtet, dass Ihr die Worte des Strassburger Bekenntnisses, dass Christus uns im Abendmahl seinen wahren Leib und sein wahres Blut zu einer Speise der Seele wahrhaft zu essen und zu trinken gebe, nicht so verstehen könnt, als würde dadurch das Papstthum und das Lutherthum wieder aufgerichtet, so können wir doch nichts anderes finden, als dass man unter dem „zu essen geben" das „Darreichen" verstehe und so die Seligkeit wieder von dem darreichenden Priester, wenn auch nicht jetzt, doch in der Folge abhängig machen wird. Wir leben aber nicht allein der Gegenwart und uns selbst, sondern auch den folgenden Zeiten und Menschen, und so wir jetzt nicht die Wahrheit bekennen wollen, was für eine Verwirrung würden wir für die nachkommenden Geschlechter bereiten?"

An diesem Grundsatz hielten die Führer nun wirklich als an einem Vermächtniss ihres Reformators fest.

Noch im Jahr 1533, nachdem Bucer (im Mai) in Zürich gewesen war, um sich von dem Verdacht, als wäre er in das lutherische Lager übergegangen, zu reinigen, und da geltend gemacht hatte, dass nach seiner Ueberzeugung Luther und Zwingli mehr in Worten als in der Sache auseinandergingen, bezeugten

1) H. Zwingli von R. Christoffel. Abth. I, 329.

ihm die Züricher, dass sie von Luthers Lehre anders hielten, wiesen ihm auch aus dessen Schriften nach, dass sie Grund dazu hätten, und schrieben ihm: „wir sind fest entschlossen, dabei (bei ihrer Lehre) zu beharren, bis wir aus heil. Schrift eines Besseren belehrt werden. Wir bitten Dich dringend, dass Du nicht weiter versuchst, jemand davon abzubringen und zu einer dunkleren unserer Kirche nicht durchgehends zusagenden Ausdrucksweise zu verleiten. Zu Allem, was zum Frieden dient ohne Nachtheil der Wahrheit, wollen wir doch gar gerne die Hand bieten.“ [1]) Den Versuch, die Schweizer glauben zu machen, dass Luther nur in Worten, nicht in der Sache anderer Meinung sei als Zwingli und dass beide Reformatoren einander nur missverstanden hätten, musste er daher bald aufgeben.[2]) Er griff dann zu dem anderen Mittel, dass er den Schweizern einredete, Luther käme von dem Verdacht nicht los, dass sie gar keine Gegenwart Christi im Abendmahl annähmen und die Sacramente ihnen nur *nuda signa* seien. Er drang in sie, in ihren Bekenntnissen die Gegenwart Christi stärker hervorzuheben und darauf ging man in der Schweiz auch ein und konnte darauf eingehen, ohne die bisherige Lehre zu verläugnen: denn man behauptete ja immer, Zwingli habe stets eine Gegenwart Christi beim Abendmahl gelehrt und man habe ihn missverstanden, wenn man seine Lehre dahin gedeutet habe, dass die Sacramente nur leere Zeichen seien. Freilich aber sprachen sie von dieser Gegenwart nie anders als von einer geistigen.

Das Letzte, was Bucer erreichte, war, dass man in der Schweiz ein neues Glaubensbekenntniss abfasste, die *Helvetica prior sive Basileensis posterior confessio fidei*[3]) und sie ihm mit

---

1) Hosp. II, 128. a. H. Bullinger von Carl Pestalozzi 1858. p. 173.

2) Er hatte es so dargestellt: Zwingli habe Luthern so verstanden, als ob dieser eine *localis inclusio corporis Christi in pane* lehre, und habe im Eifer gegen diese Lehre so gesprochen, dass ihn Luther dahin verstanden habe, als läugne er überhaupt die Gegenwart Christi im Abendmahl. Dem sei aber nicht so gewesen. Zwingli habe so gut wie Luther eine Gegenwart Christi geglaubt, nur über das Wie? derselben seien beide verschiedener Meinung gewesen, die Frage darnach aber könne man auf sich beruhen lassen.

3) Sie wurde im Januar 1536 entworfen und im März d. J. ratificirt. Ihre

nach Eisenach gab, wo die Unterredung mit Luther statthaben sollte, um sie Luthern zu ernstlicher Erwägung zu übergeben. Auf die Fassung der Abendmahlslehre hatte Bucer mit eingewirkt und auf sein Andringen hatte man mehrere Ausdrücke in das Bekenntniss eingerückt, auf welche Luther einen Werth legte.[1]) Diese *confessio* betonte allerdings die Gegenwart Christi im Abendmahl viel stärker, als es früher geschehen war. Dasselbe wird eine mystische Speise genannt, „in welcher der Herr seinen Leib und sein Blut, d. h. sich selbst den Seinen wahrlich darbietet, dass er je mehr und mehr in ihnen und sie in ihm leben." Aber es ist darin doch nichts gesagt, was nicht dem Schweizerischen Bekenntniss gemäss gewesen wäre. Es wird darin eine *naturalis unio* und eine *localis inclusio* abgewehrt, das Abendmahl wird ein *spirituale pabulum* genannt.

Und dennoch war Bucer mit diesem Bekenntniss sehr wohl zufrieden und reiste damit voll froher Hoffnungen nach Eisenach. Man beachte nun wohl, dass der Abfassung und Empfangnahme dieser Confession die Zusammenkunft Bucers mit Melanchthon in Cassel vorangegangen war, und rufe sich die von uns mitgetheilte Instruction ins Gedächtniss, welche Luther dem Melanchthon mitgegeben hatte; man nehme hinzu, dass, noch bevor die Schweizer Theologen zur Entwerfung dieser Confession zusammengetreten waren, Bullinger dem Bucer zum voraus erklärt hatte, „er solle sich nicht schmeicheln, die Schweizerische Kirche je zur lutherischen Lehre hinüberzuziehen, nie und nimmer würden sie eine solche Vereinigung eingehen, und ebensowenig eine Vereinigung durch doppelsinnige Redensarten erkaufen";[2]) und man nehme endlich hinzu, dass die Schweizer sich standhaft weigerten, dem Bucer, wie er es wünschte, Gesandte mit nach Eisenach zu geben, weil sie sich nicht überreden konnten, Luthern nahe genug gekommen zu sein, um auf eine Einigung mit ihm

---

Geschichte in Niemeyer *collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicarum. Praefat.* XXXIII.

1) *Quas formas Lutherus requirit, eas ut in nostram confessionem — expresse insereremus, Bucerus et Capito obtinuerunt. Sperant posse his Lutherum placare. Gryn. ad A. Blaar. 7. Febr.* bei Kirchhofer, Oswald Myconius p. 242.

2) Bullinger von Pestalozzi p. 184.

hoffen zu können. Beachtet man dies alles, so wird man sich der Ueberzeugung nicht verschliessen können, dass Bucer weder gegen Luther noch gegen die Schweizer wahr war. Er muss geglaubt und gehofft haben, Luthern durch Ausdrücke, welche denen, die er (Luther) selbst brauchte, möglichst conform waren, befriedigen, d. h. täuschen zu können, denn das war die Taktik, von der er nie abgelassen hat.[1]) Und er hat ihn getäuscht, nach unserer Ueberzeugung nicht zwar so, dass Luther das Schweizerische Bekenntniss als dem seinigen conform ansah, wohl aber so, dass Luther in dem Bekenntniss gleichsam ein Angeld sah, das ihn hoffen liess, die Schweizer würden sich auch noch eines weiteren belehren lassen. Hätte aber Bucer Luthern offen und ehrlich gesagt, wie entschlossen die Schweizer wären, bei ihrer Lehre zu verbleiben und wie genau sie die Differenz zwischen ihrer Lehre und der Luthers kannten, hätte er ihm nur allein jene zuletzt von uns angeführte briefliche Aeusserung Bullingers an ihn mitgetheilt, so hätte Luther gewusst, dass er von den Schweizern so weit wie je entfernt war. Und wiederum: hätte Bucer den Schweizern auch nur aufrichtige Mittheilung von den Verhandlungen in Cassel gemacht und von der Instruktion, welche Luther dem Melanchthon dahin mitgegeben hatte, sie hätten die *confessio Helvetica* weder abgefasst noch an Luther eingesendet.

In dem Bestreben, beide Theile zu täuschen, fuhr aber Bucer auch nach dem Abschluss der Concordie fort. Luthern liess er bei seinem Scheiden aus Wittenberg in der Meinung, ganz seiner Lehre zugefallen zu sein, und die Verzögerung der Annahme der Concordie legt er nur dem Schweizer Charakter zur Last, der nicht gern nachgebe.[2]) Dass man in der Schweiz die Wittenberger Artikel auf wiederholten Conventen darauf hin geprüft hatte, ob sie wirklich mit der Lehre stimmten, welche man in der Schweiz jederzeit festgehalten habe, davon schreibt

1) Schreibt doch Bucer schon am 12. Dec. 1531 an Blaurer: *Illi victoriae avidi palam in ecclesiis suis usque ad mare Balticum ebuccinarunt, me in viam rediisse, errorem recantasse, solemnesque ab ecclesiis gratias agi Deo instituerunt. Lutherus ipse persuasit sibi nos erroris poenitere, sed per plebes nostras non audere apertam palinodiam canere.* cf. Kirchhofer, O. Myconius. p. 175. Anm.

2) Kirchhofer, l. c. p. 274.

er Luthern kein Wort. Gleich den Baslern aber, denen er die Wittenberger Artikel zuerst schickte, versicherte er, dass diese Artikel nichts Neues enthielten und nur die Lehren Zwinglis, Oekolampads, die Confession der 4 Städte und des letzten Basler Bekenntnisses ausdrückten; nur fügte er noch hinzu, dass es zwar auf den ersten Anblick scheine, als ob die Artikel der Schweizerischen Meinung ungünstig seien, allein „sie hätten doch eine andre Gestalt und Auslegung", die ihr nicht zuwider laute.[1]) Das sucht er nun in dem Schreiben an die Basler[2]) des Näheren darzulegen, und da unternimmt er es sogar, sein an Luther gethanes Bekenntniss von dem Genuss der Unwürdigen der Lehre der Schweizer anzupassen. Man müsse so lehren den Wiedertäufern gegenüber, unter den Unwürdigen seien aber nicht die ganz Gottlosen zu verstehen, sondern nur die, welche den Worten des Herrn glaubten, aber diese Gabe Gottes nicht recht betrachteten. Diese empfingen zwar beides, Brod und Leib, weil sie aber nicht recht geniessen, werden sie der lebenmachenden Speise nicht vollkommen theilhaftig.

Das blieb Bucers Haltung in allen Verhandlungen, welche er noch mit den Schweizern pflog.[3]) Von diesen haben wir

1) Kirchhofer l. c. p. 264. 2) Hospin. II, 149.

3) Hundeshagen (die Conflicte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche v. 1532—1558. 1842. p. 60) fasst die Aufgabe, welche Bucer sich stellte, so zusammen: „Er musste sich angelegen sein lassen: erstlich zu verhüten, dass Luther nicht die Pietät der Schweizer und ihr Nationalgefühl durch grobe Ausfälle gegen den als Märtyrer für die Sache des Protestantismus auf dem Feld der Ehre gefallenen Zwingli ferner verletze; zweitens die Schweizer zu vermögen, ihre Terminologie in der Abendmahlslehre so zu modificiren, dass sie nicht mehr jegliche Interpretation nach Luthers Meinung hin absolut ausschloss; drittens dieselben in Beziehung auf manche zu Wittenberg aus dem Papstthum beibehaltene äussere Gebräuche duldsam zu stimmen; viertens die Magistrate in der Ansicht zu befestigen, dass es sich überall nur um Worte, nicht um Sachen handle. . . Das Zweite war auch nichts weniger als leicht, aber doch nach dem Zeugniss der Erfahrung eher erreichbar und damit auch die übrigen Punkte im Zusammenhang; das Ganze aber für alle Fälle eine höchst delikate Sache. Das Grösste wurde hier von scheinbar Kleinem, Persönlichem in seinem Erfolg durchaus abhängig; wirklich vorhandene grundverschiedene Anschauungsweisen sollten durch doppelsinnige Formeln verkleidet werden, durch deren

schon anerkannt, dass sie sich alle Mühe gegeben haben, dess gewiss zu werden, ob die Wittenberger Concordie von Luther in ihrem Sinn verstanden werde. Darum hatten sie ihre letzte Basler Confession Luthern zugeschickt, und hatten sie im Mai 1538 sich mit Umgehung Bucers unmittelbar an Luther gewendet, um von ihm zu hören, ob er die Concordie wirklich in ihrem Sinn auslege: denn gegen Bucer waren sie stets aufs neue misstrauisch geworden.[1])

Erwägt man das alles, so wird man nicht anstehen können, die Schuld an dem Missverständniss zwischen Luther und den Schweizern dem Bucer zuzuschreiben. Dieser hat weder den Schweizern noch Luthern den wahren Stand der Dinge bekannt. Man mag

---

Umhüllung die Differenzen doch immer wieder hervorzubrechen suchten; ein wahrhaft vermittelndes Element war noch nicht aufgefunden; auf beiden Seiten haftete die Reflexion bei der überwiegenden Mehrzahl noch an den Extremen, — eine Sachlage, in welcher für einen eifrigen Vermittler mit unverschränkter Ehrlichkeit offenbar nur schwer durchzukommen war. Bekanntlich lag denn auch hier die Klippe, an welcher am Ende alle bereits von Bucer errungenen Erfolge wieder zu scheitern Gefahr liefen. Sein gewiss wohlgemeinter irenischer Eifer verstrickte ihn in ein Gewebe von Täuschungen nach beiden Seiten hin, welche der leichteste Zufall aufzudecken vermochte und zuletzt wirklich aufdeckte, und wodurch nicht nur die von ihm verfochtene Sache, sondern auch sein persönlicher Credit einen schweren Schaden erlitt."

1) Dafür nur einzelne Beispiele: Pellican schrieb, als er von Strassburg, wo so eben Bucer und Capito aus Wittenberg angekommen waren, an einen Freund in Wittenberg: „Wir danken Euch dafür, dass Ihr so redlich und aufrichtig und doch einmal die Wahrheit klar geschrieben und wie es um das Werk der Concordie bewandt angezeigt habt, welches Bucerus viel anders nun längst und zum öfteren uns und unserer Obrigkeit und den Städten in der Schweiz hat fürgelegt und uns überreden wollen, Lutherus halte es nun mit uns. Wir haben ihm aber hergegen das Widerspiel aus Lutheri Büchern weisen müssen, welches unsre Obrigkeit selbst angehört. Und weil Bucerus uns antwortet, es urtheilte sich jetzt anders und D. Luther wäre linder worden und mit uns und unserer Lehre wohl zufrieden, haben wir ihm bisher noch nicht können Glauben geben." (Historie d. Sacramentsstreits etc. 1591 p. 394.) Und Bullinger schreibt, nachdem ein am 19. Januar 1537 von Bucer an Luther geschriebener Brief, worin er sich ganz mit Luthers Lehre einverstanden erklärte und über die Schweizer Lehre geringschätzig sich äusserte, in Umlauf gekommen war: „Du hast aus Bucers Schreiben nun ersehen, was er für Streiche macht und wie er uns an der Nase herumführt. Leider erfuhr ich zu spät, was ich schon lange bang besorgte..." (Bullinger von Pestalozzi p. 200.)

es für ein Unglück erachten, dass Luther nicht, wie es die Schweizer zuletzt wünschten, auf unmittelbare Verhandlungen mit ihnen eingegangen ist, aber auch daran war Bucer Schuld, der, während er die Schweizer in dem Glauben zu erhalten suchte, Luther sei mit ihrem Bekenntniss zufrieden, Luthern in der Meinung erhielt, es werde ihm, wenn man ihm nur Zeit lasse, noch gelingen, die Schweizer zu seiner (Luthers) Lehre herumzubringen.

Ein Apologet Bucers könnte nun aber etwa sagen, Bucer habe eben Unglück gehabt. Bevor er sein Ziel erreicht, sei Luther losgebrochen und daran sei nun alles gescheitert. Zum Beleg dieser Behauptung könnte man sich dann darauf berufen, dass in der That lutherische Ansicht vom Abendmahl in der Schweiz um sich gegriffen hatte und dass, wenn Luther länger an sich gehalten hätte, Bucer das hätte ausbeuten können.

So war es vor allem in Bern. Dort waren seit 1535 und 1536 zwei Geistliche, Peter Kunz und Sebastian Meyer, der lutherischen Richtung ergeben, und Bucer konnte darum schon 1537 an Luther schreiben[1]): „Ich versichere Dich bei meiner Ehre, es gibt in Bern sowohl als in anderen Schweizerischen Städten nicht Wenige, die das schriftmässige Dogma von der Eucharistie und von dem Dienst des Worts theils selbst von Grund aus inne haben, theils andern nach bestem Wissen und Gewissen predigen. Der kleinen Anzahl derjenigen, die entweder noch im Irrthum stecken oder denen die leidige Disputir- und Zanksucht noch in ihrer Natur zu liegen scheint, sind bereits durch so viele vorgreifende Confessionen die Hände so gebunden, dass man gar nichts mehr von ihnen zu befahren hat.“ Natürlich aber musste die lutheranisirende Parthei in Bern behutsam auftreten: denn, schrieb Bucer ein andermal (19. Jan. 1537) an Luther[2]): „es versichern uns die Kirchenvorsteher von Zürich und Bern, dass sie ihre Kirchen nie zum Consens in unsere Artikel und zur Annahme der ganzen Concordie würden haben bringen können, wenn sie nicht dieselben durch diese wortreiche Zergliederung des ganzen

1) Hundeshagen, l. c. p. 71 und Hess, Leben Bullingers I, p. 282.
2) Hundeshagen, l. c. p. 72 und Hess, Leben Bullingers p. 294.

kirchlichen Lehrsystems, die sie Euch beikommend übersenden[1]), hätten zu beruhigen gewusst. Es gibt nämlich daselbst störrische Köpfe, die schon bei einem Bagatell Lärm anfangen, die Prediger verfallen in papistischen Unsinn, besonders wenn sie merken, es sei um Kirchendisciplin zu thun; und diess ist auch der Grund, warum sie nie gewagt haben, an Dich Privatbriefe zu schreiben, und dass sie sich gezwungen sahen, so oft zu wiederholen, die Lehrmeinungen, die sie jetzt annehmen, streiten keineswegs mit den früheren, ungeachtet sie selbst wohl merken, dass sie die Lehre von dem Handel des Sacraments anfangs nicht verständlich und richtig behandelt haben. Diese Prediger dürfen dann auch in ihrer Stadt nichts unternehmen ohne den grossen Rath, der aus zweihundert besteht, auf dem Lande nichts ohne das Volk. Zu Basel hingegen, zu Mühlhausen und St. Gallen, wo mehr Aristokratie ist, da gings viel geschwinder. Wir haben ihre Unterschriften ohne eine so ängstliche Erklärung." Doch kam es in Bern bald dahin, dass die lutheranisirende Parthei ihre bisherige Zurückhaltung nicht länger glaubte beobachten zu müssen. Meyer lehrte jetzt öffentlich, „dass im Abendmahl Leib und Blut Christi wahrhaft genossen würden", ohne sich des rectificirenden Zusatzes „durch den Glauben" zu bedienen"[2]), und Kunz stimmte ihm bei. Es gelang ihnen dann auch, den Mann zu entfernen, der in Bern dem Zwinglianismus am meisten das Wort redete, den Megander. Dieser hatte einen Catechismus verfasst, mit dem Bucer in Betreff der Lehre vom Abendmahl nicht ganz zufrieden war, und Bucer hatte selbst die Catechismusverbesserung übernommen. Er wurde nach Bucers Umarbeitung gedruckt und seine Einführung im December 1537 befohlen. Diess Verfahren war für Megander kränkend, aber Kunz und Meyer billigten es, und Megander wurde, weil er den Catechismus nicht annehmen wollte, seines Amtes entsetzt. Jetzt wurde die lutheranisirende Parthei in Bern die überwiegende und erhielt noch eine Verstärkung an Simon Sulzer, der bald der Führer der Parthei wurde. Diese drei Männer, Kunz, Meyer und Sulzer, waren nicht etwa nur in dem

1) Es ist die von Bucer verfasste Auslegung der Wittenbergischen Artikel gemeint.

2) Hundeshagen, l. c. 72.

einen Punkt über das Abendmahl auf Seite Luthers, sondern auch in Betreff der kirchlichen Einrichtungen, der Verfassung und der Cultusformen theilten sie die Anschauungsweise Luthers. Vorerst jedoch richteten sie ihr Hauptaugenmerk auf die Abendmahlslehre und ihre Absicht ging dahin, mit den Worten auch die Vorstellung Luthers vom Abendmahl allmälig zur herrschenden zu machen.[1])

In Bern also hatte Bucer gute Aussichten. Um dieselbe Zeit konnte Bucer Luthern auch von Basel Gutes melden. In letzterer Stadt hatte er von Anfang an an Myconius einen treuen Helfer. Dieser war zwar eigentlich nie lutherisch gesinnt, aber ging doch so in die Bestrebungen Bucers ein, dass er den Schweizern oft als Lutheraner verdächtig wurde. Bucer also schrieb am 9. Septbr. 1544 an Luther: „Die von Bern und Basel halten ihre Confession und Bekenntniss, welche sie Euch überschickt haben,[2]) dermassen lauter und rein, dass sie gar gleich mit uns stimmen, ausserhalb eines oder zweier Widerwärtiger zu Bern: denn bei denen in Basel ist die Einigkeit der Kirchen rein und rechtschaffen." Späterhin, freilich nachdem Luther schon mit den Schweizern gebrochen hatte, kam nach dem Tod des Myconius sogar ein offener Lutheraner nach Basel, jener obengenannte Simon Sulzer, der dem Lutherthum dort starke Bahn brach.

Hätte Bucer nun wirklich aus den Erfolgen in Bern und Basel auf einen Sieg des Lutherthums in der ganzen Schweiz zu schliessen gewagt, so könnte man etwa milder über seine Windungen urtheilen, um so übler müsste man dann aber über seinen Scharfsinn urtheilen. Denn er musste sehr verblendet sein, wenn er nicht sah, dass es ein Ding der Unmöglichkeit sei, die Schweiz lutherisch zu machen. Mochten auch Einzelne zur lutherischen Lehre hinneigen, so war doch die Masse entschlossen, an der Zwinglischen Lehre festzuhalten; und konnte es denn dem Bucer entgehen, dass auf allen Conventen, zumeist unter der Führung der Züricher, die Zwinglische Parthei stets die Oberhand behielt, ja da, wo mehrere Cantone zu einer Berathung versammelt waren, die Lutherischgesinnten ganz schüchtern zurücktraten?

1) Ibid. 105. 108.

2) Es ist die *declaratio* und Bucers Auslegung der Wittenberger Artikel gemeint.

Wie ist es aber zu erklären, so kann man endlich noch fragen, dass der sonst so scharfsichtige Luther sich so lange von Bucer täuschen liess, es auch den Bekenntnissen und Erklärungen der Schweizer nicht ansah, dass er sich nie mit ihnen werde verständigen können? Diese Frage lässt sich kurz dahin beantworten: die Schweizer standen Luthern von Anfang an in der Abendmahlslehre der Sache nach nicht ferner, als ihm die Oberländer gestanden waren. Mit den Oberländern war aber doch eine Concordie erreicht worden. War sie von ihnen nicht ehrlich gemeint, so spielten sie Luthern einen Betrug, den er nicht ahnen konnte. Er hatte alle Ursache zu der Annahme, man habe sich wirklich vereinigt, d. h. die Oberländer hätten sich seine Lehre angeeignet. Konnte es mit den Schweizern nicht eben so gut gelingen? Und war es nicht wohlgethan von ihm, dass er, ohne sich in die Sache einzumischen, dem mit den Schweizer Verhältnissen so vertrauten Bucer die Führung dieser allerdings sehr schwierigen Angelegenheit überliess? Ob Luther viele Hoffnung hatte, wer weiss das? Als gewiss darf man, wie ich glaube, annehmen, dass Luther von Natur mehr Neigung gehabt hat, von der ganzen Sache fern zu bleiben, wie er denn auch schwer daran gegangen war, sich mit Bucer einzulassen.[1]) Luther aber mag sich vergegenwärtigt haben, welchen Anklagen und Verdächtigungen er sich aussetzen würde, wenn zu einer Zeit, in welcher die Fürsten aus politischen Gründen, an welche die Mehrzahl der Theologen sich anschloss (nur Amsdorf und Osiander werden als die genannt, welche keine Hoffnungen der Art hatten), eine Vereinigung wünschten, sich abwehrend verhielte. Man hätte ihn der Halsstarrigkeit und des Eigensinns angeklagt. Wir könnten uns denken, dass Luther sich gesagt hat: nun wohl, so mag es versucht sein, ich will meine Bedenken und meinen Unglauben daran schweigen.

Warum kam es nun aber zum Bruch, gerade nachdem die Schweizer meinten, Luther sei mit ihnen einig geworden? Aus sehr erklärlichen Gründen. Beide Theile hatten sich missverstanden. Die Schweizer glaubten, die Concordie sei schon voll-

1) Hundeshagen, l. c. p. 60: „Luther verhielt sich ziemlich passiv und liess die Sachen an sich herankommen."

zogen und Luther glaubte, sie sei erst im Werden. Luther wurde ungeduldig, als die Sache nicht vorwärts gehen wollte, und die Schweizer nahmen es Luthern übel, dass er die alte Sprache wider Zwingli führe, was von seinem Standpunkt aus ganz natürlich war.

Die erste missliebige Aeusserung über Zwingli, welche Luther gethan, fällt schon in das Jahr 1539. Da beschuldigt er in der Schrift „von den Conciliis und Kirchen" den Zwingli des Nestorianismus. Sogleich reclamirt Bullinger im Namen der Züricher Geistlichen, Zwingli habe nichts mit dem Nestorianismus gemein. Sie hätten ihm in ihrer Zuschrift vom 4. Mai 1538 versprochen, was ihnen an seinem Benehmen auffalle, ihm anzuzeigen, damit der Friede zwischen ihnen festen Bestand habe. Auf dieses Schreiben antwortete Luther nicht. Aber im Jahr 1541 äusserte er sich in dem Schriftchen „vom Gebet wider die Türken" wieder unfreundlich über Zwingli. Und im Jahr 1543 sieht er mit einemmal klar. Da schreibt er den berühmten Brief an die Venetianer (13. Juni[1]). Er berichtet ihnen darin, dass nur mit einem Theil der Sacramentirer eine Einigung erzielt sei, mit den Baslern, Strassburgern und Ulmern, obgleich auch an diesen Orten der alte Sauerteig noch nicht ganz aus dem Volk ausgefegt sei. Ein Beweis der Einigkeit mit den Genannten sei, dass Melanchthon den Bucer als Gefährten bei der Cölner Reformation habe. In demselben Briefe werden aber die Züricher und ihre Nachbarn als *hostes sacramenti* bezeichnet, welche profanes Brod mit Ausschluss des Leibes brauchten. Endlich setzt Luther seine Lehre auseinander, und erzählt, dass die, mit denen er jetzt versöhnt sei, erst auch List gebraucht und zwar gelehrt hätten, *monstrari in sacramento corpus et s. Christi*, aber in dem Verstand, dass der Mund nur Brod und Wein empfange, Leib und Blut aber der Glaube oder der Geist des Glaubenden. Darum eben habe er sie genöthigt, zu bekennen, dass auch der Mund des Gottlosen mit Brod und Wein Leib und Blut empfange, wäre ja auch das Sacrament gar nicht nöthig, wenn es sich nur um eine geistliche Empfangnahme von Leib und Blut handle, da diese auch vom Brod gereicht werde nach Joh. 6. —

1) Bei de Wette V, 564.

Was war in dieser Zeit vorgefallen und was hatte Luthern die Augen geöffnet? Darüber fehlen uns freilich die Nachrichten. Möglich aber auch, und nicht unwahrscheinlich, dass überhaupt nichts besonderes vorgefallen ist, und dass Luther nur, nachdem er bis dahin immer noch erwartet hatte, es werde die Concordiensache in der Schweiz ihren Fortgang nehmen, jetzt einsieht, es lasse sich nichts mehr hoffen. Es mögen ihm ab und zu Nachrichten zugekommen sein, welche diese Ueberzeugung in ihm hervorriefen.

Luthers Unmuth brach nun los. Als ihm der Züricher Buchhändler Froschauer die von Leo Judae ins Latein übersetzte Bibel zuschickte, verbittet er sich weitere Sendungen. Er will keine Arbeit von Leuten, mit welchen weder er noch die Kirche Gottes eine Gemeinschaft haben könne. Er will sich ihrer lästerlichen Lehre nicht theilhaftig wissen. Der armen Kirche wünscht er, dass sie die falschen verführerischen Prediger einmal los werde. Das Gericht Zwinglis, dem sie folgen, werde sie dereinst finden.

Zur Herausgabe des nun im September 1544 erscheinenden kurzen Bekenntnisses mag er dann noch durch die Vorfallenheiten bei der Cöllner Reformation bewogen worden sein. Den Entwurf derselben hatten Bucer und Melanchthon zusammen verfasst. Von dem darin enthaltenen, von Bucer herrührenden Abendmahlsbekenntniss sagt Köstlin mit Recht, es rede ganz in der alten oberdeutschen Sprache vom Abendmahl. Luther wurde erst durch das Gutachten, welches Amsdorf im Auftrag des Kurfürsten von Sachsen entworfen hatte, auf dasselbe aufmerksam. Er hatte erst sich an der Versicherung Melanchthons, es sei so, *ut verbi et sacramentorum legitimus et intellectus et usus in ecclesiis omnibus doceatur,* genügen lassen. Jetzt las er den Entwurf („aus den Artikeln bewogen ist er flugs ins Buch gefallen"), — und jetzt lautete sein Urtheil dahin: es gefalle ihm nichts überall. Es treibe viel Geschwätz von Nutz, Frucht, und Ehre des Sacraments, aber von der Substanz mummle es, dass man nicht solle vernehmen, was er davon halte in aller Masse.. Nirgends wills heraus ob da sei rechter Leib und Blut mündlich empfangen etc.[1])

1) Der Brief bei De Wette V, 709. Nach Köstlin (II, 217) ist der Brief (gegen D. W.) erst nach dem 23. Juni geschrieben.

Es konnte kaum anders sein, es musste jetzt auch gegen Melanchthon ein Verdacht in ihm aufsteigen. Es wird hier zum erstenmal geschehen sein, denn kurz zuvor hatte er die Antwort an die Venetianer mit der Warnung wider die Sacramentirer, die er dann selbst gegeben (13. Juni 1543) dem Melanchthon aufgetragen, der nur durch seine Abreise nach Cölln daran verhindert worden war. Und wieder den Venetianern hatte er noch am 12. Novbr. 1542 geschrieben, sie sollten sich durch die Züricher, Bullinger, Pellican und auch Bucer nicht irre an ihm machen lassen. Ja wenn sie hörten, dass Melanchthon oder er dem Wahnsinn jener *(illorum furori consensisse)* zugestimmt hätten, sollten sie es nicht glauben. Er höre freilich, dass solche Gerüchte verbreitet seien.

Dass Luthern dieser gegen Melanchthon aufsteigende Verdacht tief getroffen und mit ein Anlass war, sich nochmals über die Abendmahlslehre zu erklären, ist sehr glaublich.

Wie nahmen die Schweizer die voran stehenden Aeusserungen Luthers auf?

Ueber Luthers Brief an Froschauer äussert sich Bullinger tief betrübt. „Gott verzeihe ihm seine grosse Sünde," schreibt er an Bucer.[1]) Er lässt sich aber von Bucer gern bestimmen, nicht öffentlich auf diesen Brief Luthers zu antworten. Als dann Anfang des Jahres 1544 der erste Theil von Luthers *Genesis* erschienen war, worin Zwingli aufs neue ein Schwärmer gescholten wurde, beschloss man in der Schweiz sogleich zur Ehrenrettung Zwinglis dessen Werke in einer Gesammtausgabe erscheinen zu lassen, und über das Unternehmen (das 1545 vollendet wurde) äussert sich Bullinger in einem Brief an Blaurer (d. d. 5. Sept. 1544), Zwinglis Lehre sei bis anhin noch nicht des Irrthums überführt worden, dass man sie deswegen verbieten, oder sie sich seiner Schriften schämen müssten.[2])

Luther also liess jetzt sein kurzes Bekenntniss ausgehen, in dem er auch auf Schwenckfeld Rücksicht nimmt, der 1543 mit Brief und Buch sich an ihn gewendet hatte, und von dem er gehört, dass er die Oberländer berücke.

---

1) H. Bullinger von Pestalozzi p. 217. 2) Ibid. p. 222.

Es ist merkwürdig, dass Luther in dieser seiner letzten Schrift der Bemühungen um die Concordie gar nicht gedenkt, nur gegen Zwingli und die anderen früheren Sacramentirer erklärt er sich und über das Marburger Gespräch. Es lässt sich das nur so erklären, dass es Luthern jetzt eine ausgemachte Sache ist, dass jene Schweizer einfach auf dem Zwinglischen Standpunkt stehen. Darum gibt er sich mit ihnen gar nicht weiter ab und setzt sich nur mit Zwingli auseinander.

Die Schweizer hielten es für eine Ehrensache, diese Schrift Luthers nicht stillschweigend hinzunehmen. Es erschien im März 1545 deutsch und lateinisch das „wahrhafte Bekenntniss der Diener der Kirche zu Zürich, was sie aus Gottes Wort mit der heil. allgemeinen christlichen Kirche glauben und lehren etc.“ Sie rechtfertigen darin den Zwingli gegen die Vorwürfe Luthers, und ihre eigene Lehre vom Abendmahl, betonend, dass diese Handlung von Christo eingesetzt sei, wohl damit sie zur Stärkung und Belebung des Glaubens diene, nicht aber, dass sie ohne Glauben Frucht schaffe. Gerade die reformirte Kirche verbleibe bei dem rechten einfachen Sinn der Einsetzungsworte, während Luther mit seiner künstlichen Lehre von unräumlicher aber doch leiblicher Gegenwart des Leibes Christi im Brod wohl zusehen möge, ob er nicht einer verworfenen Irrlehre, der des Eutyches, verfalle.

Jetzt war der Bruch zwischen beiden Theilen besiegelt.

Nach unserer Auffassung und Darstellung hat die Sache also den Verlauf genommen, dass Luther, der nie eine Einigung anders als auf Grund der Einheit im Bekenntniss eingehen wollte, mit den Schweizern brach, sobald er inne geworden, dass keine Einheit erzielt sei und auch keine Aussicht sei, zu einer solchen zu gelangen. Die Ansicht, dass Luther eine Zeitlang geneigt war, eine Uebereinstimmung im Grundwesentlichen anzuerkennen und darüber den noch fortbestehenden Unterschied in dem einen Lehrpunkt zu übersehen, finden wir durch nichts bestätigt.

Doch wird dafür noch ein Beweis angeführt, dessen wir noch nicht gedacht haben. Man führt nemlich an, dass Luther sich zu einer gewissen Zeit günstig über Calvin und

dessen Abendmahlslehre geäussert habe. Hat er das gethan, so muss er zu Calvin eine ähnliche Stellung eingenommen haben, wie er eine Zeitlang nach Annahme jener zu der Lehre der anderen Schweizer eingenommen hat, denn ganz einig mit Calvin kann er sich in der Abendmahlslehre nie gewusst haben. Hat Luther aber wirklich bei Calvin die noch bestehende Differenz übersehen in der Ueberzeugung, dass er im Grundwesentlichen mit ihm einverstanden sei, so läge darin ein indirecter Beweis dafür, dass er die gleiche Stellung auch eine Zeitlang zu den anderen Schweizern eingenommen hat. Indessen die dafür beigebrachten Beweise sind zu schwach. Es sind nemlich die, dass Luther einmal (am 14. Oct. 1539) an Bucer geschrieben hat: *Salutatis Sturmium et J. Calvinum reverenter, quorum libellos cum singulari voluptate legi;* dann dass Luther (1545) günstige Aeusserungen über Calvins Schrift *de Coena* gethan habe. Hospinian (II, 178) erzählt, Luther habe, als der Buchhändler Moritz Golschius ihm eine lateinische Uebersetzung der Schrift *de Coena* gegeben habe, das darin enthaltene Urtheil über Zwinglis, Oekolampads und seine Lehre gelesen und sei in die Worte ausgebrochen: *„non inepte judicat iste scriptor. Atque ego quidem, quae mea sunt agnosco. Helvetii si idem facerent, et sua quoque scrio agnoscerent et retractarent, jam pax esset in hac controversia.“*

Was nun die erste Aeusserung anlangt, welche sich nur auf die *institutio* Calvins beziehen kann, so folgt aus ihr doch gar zu wenig. Luther las sie in der Zeit, in welcher er die Concordie noch im Gang glaubte, las sie also mit denselben Augen, mit denen er das Schweizer Bekenntniss und die *declaratio* gelesen hatte. Und nicht viel anders verhält es sich mit der anderen Aeusserung. Wer sind da die *homines fide dignissimi,* auf deren Zeugniss sich Hospinian beruft? Hospinian hat die Erzählung Pezels ausführlicher Erzählung vom Sacramentsstreit (Bremen 1600) entlehnt, einem Gewährsmann,[1]) dem man doch nicht so unbedingt glauben kann.

1) So behauptet wenigstens Gieseler III, 2, 171. Anm. 43, wo er auch den Irrthum Ebrards (II, 476) berichtigt, als ob Calvin selbst die Aeusserung Luthers erzählt habe. cf. Henry, das Leben J. Calvins II, 199.

Aber auch den Beweis sucht man zu führen, dass Luther in der ganz letzten Zeit seines Lebens wieder zu milderer Gesinnung zurückgekehrt sei und sein Bedauern über die herbe Stellung, welche er zuletzt eingenommen, ausgesprochen habe.

Hospinian (II, 201) erzählt: Der Leipziger Theologe Alesius habe versichert, aus dem Munde Melanchthons folgendes gehört zu haben. Luther habe kurz vor seiner Abreise nach Eisleben, wo er dann starb, freiwillig die Aeusserung gegen Melanchthon in Gegenwart anderer Theologen gethan: „Lieber Philippe, ich bekenne, dass der Sach vom Sacrament zu viel gethan ist.“ Und als Melanchthon ihm erwiedert: so wollen wir eine Schrift ausgehen lassen, in der wir unsere Meinung klar darlegen, habe Luther geantwortet: „Aber also machte ich die ganze Lehre verdächtig. So will ich das dem lieben Gott befohlen haben, thut Ihr auch etwas nach meinem Tode.“

Hospinian fährt dann fort: Als die Nachricht von diesen Aeusserungen nach Bremen kam, schickte Erhard von Lingen den M. Schlangrab zu Melanchthon, um ihn zu fragen, ob die Sache wahr sei, und Melanchthon bestätigte das und fügte hinzu, er würde sie schon bekannt gemacht haben, wenn er nicht neue Stürme hätte verhüten wollen, er wolle es aber in seinem Testament erzählen. Diess alles hatte Alesius schon in Leipzig drucken lassen, da kam Pfeffinger dahinter und unterdrückte die Herausgabe, aber ein Zuhörer des Alesius brachte sie in Umlauf. Als sie darauf auch dem Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz zu Ohren kam, schrieb dieser an den Bremer Bürgermeister von Büren und bat um Auskunft, und um das Zeugniss von Lingen und Schlangrab. Das wurde ihm geschickt. Büren erzählte so: Melanchthon habe, als er sich mit Luthern über den Sacramentsstreit unterhielt, unter anderem geäussert: *videri sibi patrum purioris vetustatis scripta stare magis a parte adversariorum quam a sua*, worauf Luther geantwortet habe: „was soll ich viel sagen, der Sachen ist zu viel geschehen.“ Auf die Entgegnung Melanchthons aber, das lasse sich durch eine linde Schrift gut machen, habe Luther erwiedert: „dess habe ich ein Bedenken. Ich habe das Meine gethan, Ihr anderen müsset auch etwas thun.“

Ein dritter Zeuge wird noch angeführt, Hardenberg. Dieser schrieb an Schlangrab, Melanchthon habe auch ihm die ganze Geschichte erzählt und bat ihn, er möge sie dem Erastus mittheilen. — Gegen diese Erzählung haben lutherische Theologen bald nachdem sie in Umlauf gekommen war, sich erklärt. Mörlin hat eine eigene Schrift dagegen geschrieben (Historie des Sacramentsstreits p. 716). Auch Planck hatte die Erzählung als unmöglich wahr darzuthun gesucht (IV, 27). In jüngster Zeit hat aber die reformirte Kirchenzeitung (Nr. 40. Jahrg. 1853) mitgetheilt, es sei eine Handschrift von Hardenberg aufgefunden worden, in welcher dieser seine Erlebnisse in Bremen von 1547—1550 erzählt, und dabei von einem Verhör berichtet, welches er wegen seiner Lehre vor dem Rath zu bestehen hatte. In diesem Verhör, in dem man ihm stark zusetzte, erzählt er, er habe nebst Herbert von Langen von Melanchthon zu Wittenberg eben das gehört, was oben erzählt worden. —

Wird die Geschichte dadurch glaublicher oder ist sie dadurch erwiesen? Die Gründe, welche früher gegen ihre Echtheit sind angeführt worden, bestehen noch in Kraft. Am 22. Januar soll jene Unterredung Statt gefunden haben. Am 17. Januar aber hatte Luther an Jacob Probst in Bremen geschrieben, er freue sich, dass die Schweizer so heftig wider ihn schrieben, das habe er mit seiner letzten Schrift bezwecken wollen, dass sie bezeugten, sie seien seine Feinde. Er wendet die Seligsprechung des Psalms auf sich an und übersetzt so: *beatus vir, qui non abiit in concilio sacramentariorum* .. — Am selben Tag hielt er seine letzte Predigt in Wittenberg und spricht sich darin sehr heftig wider die Sacramentsschwärmer aus. „Sie sind so klug, dass sie niemand zu Narren machen kann. Wenn sie einer in einem Mörser hätte, und mit dem Stempel zuschlüge, so wiche doch die Thorheit nicht von ihnen etc." Sind Luthern nun plötzlich vom 17. bis 22. Januar so andere Gedanken gekommen? Es wäre schwer denkbar. Aber noch schwerer liesse sich das nun folgende begreifen. Auf der Reise nach Eisleben predigt er am 26. Januar in Halle, ermahnt beim reinen Wort zu bleiben und sagt: „es sind dennoch, Gott erbarms, sonst allzuviel, die das Evangelium anfeinden, verfolgen und lästern, wie die Sacra-

mentsschwärmer in der Schweiz und Wiedertäufer in Niederlanden thun.“ In Eisleben aber hält er seine letzte Predigt am 15. Febr. und spricht da von verdriesslichen Leuten, denen beide Gott und Menschen billig gram sind, die in der heil. christlichen Kirche klug sein wollen und sinds nicht, „denn diese hindern das Predigtamt, dass die Leute nicht zu Gott kommen können, als da ist gewesen zu unsrer Zeit Münzer, die Wiedertäufer und Sacramentirer, die dem Evangelio seinen Lauf hindern und wehren, verführen die Leute etc.“

Endlich wird erzählt, dass Luther in Eisleben wenige Tage vor seinem Ende über Tisch gesagt habe, er wolle vor seinem Ende noch drei Dinge ausrichten, dann sich in sein Ruhebettlein legen und in Christo entschlafen: er wolle wider die Universität zu Löwen schreiben, wider die silbernen Juristen und zum valete noch einmal wider die Sacramentschwärmer.

Diese Argumente, schon von den Verfassern der Historie des Sacramentsstreits vorgebracht, bleiben auch jetzt noch in Kraft. Man braucht darum nicht zu sagen, dass Melanchthon und Hardenberg dann Lügner gewesen, es kann etwas an der Sache sein, etwa, wie schon Seckendorf vermuthet, dass Luther bekannt, „er sei in Worten zu heftig gewesen.“ In keinem Fall kann man aus Respect vor den angeführten Zeugen annehmen, dass Luther im Widerspruch mit dem vor und nach dem 22. Januar Gesagten am 22. jene Aeusserungen so gethan habe, wie behauptet wird. Sie sind in keinem Fall ein Beweis dafür, dass Luther von seiner früheren Meinung abgewichen sei, und wir dürfen bei unsrer Behauptung bleiben und sie als erwiesen ansehen, dass Luther seiner Lehre nie untreu geworden und dass er nie eine Concordie einzugehen gedachte unter anderen Bedingungen als denen der Uebereinstimmung mit seiner Lehre.

Bucers Bestrebungen waren ganz vergebliche geblieben.

Hätten sie doch wenigstens die Früchte getragen, dass man sich ein für allemal von Unionsversuchen auf solchen Grundlagen hätte abschrecken lassen, welche nie eine andere Folge haben, als dass sie Verwirrung erzeugen und den Gegensatz verschärfen.

II. Hat die Lehre Luthers vom Abendmahl ihren Ausdruck in den Bekenntnissschriften der lutherischen Kirche gefunden?

Wir sehen uns darauf dieselben an, die Catechismen Luthers, die *Augustana* und die Schmalcalder Artikel.

Da die Catechismen von Luther selbst verfasst sind, so sollte man meinen, es sei eine selbstverständliche Sache, dass sie auch die Lehre Luthers enthielten.

Schon der kleine Catechismus sagt aus, dass das Sacrament des Altars sei „der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesu Christi unter dem Brod und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo eingesetzt." Der grössere Catechismus aber handelt ausführlicher erst vom Wesen, dann von der Kraft und dem Nutzen des Sacraments. Er führt im ersten Theil aus, wie das Wort Gottes, in welches Brod und Wein gefasst sind, bewirkt, dass es „nicht lauter Brod und Wein, sondern Christi Leib und Blut ist und heisst;" wie also, aus Kraft dieses Wortes, „so zu dem Brod und Wein kommt" man seinen Leib und sein Blut hat, sei man würdig oder unwürdig.

Dennoch meint Heppe,[1]) Luther habe es nicht gewagt, seine Sacramentslehre auf den angegebenen Grundlagen, die auch Heppe als vorhanden anerkennt, consequent aufzubauen, auch habe Luther noch durchaus nicht die in der Concordienformel vorliegende Lehrentwicklung ausgesprochen. Die Lehre von der Ubiquität nemlich sei im Catechismus mit keiner Silbe angedeutet und von den subtilen Bestimmungen der Concordienformel, die *manducatio oralis* und *supranaturalis* betreffend, finde sich hier noch gar nichts vor.

Der Ubiquitätslehre, um damit zu beginnen, gedenkt Luther in seinen Catechismen allerdings nicht. Aber warum nicht? Der Grund wird derselbe gewesen sein, der ihn bei Erklärung des zweiten Artikels hinderte, auf die Auferstehung des Herrn, sein

1) Heppe, Die confessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche Deutschlands. Marburg 1854; von p. 36 an.

Aufgefahrensein in den Himmel und sein Sitzen zur Rechten des Vaters des Näheren einzugehen. „Diese einzelnen Stücke, sagt er, alle sonderlich auszustreichen, gehört nicht in die kurze Kinderpredigt, sondern in die grossen Predigten über das ganze Jahr, sonderlich auf die Zeiten, so dazu geordnet sind ein jeglichen Artikel in die Länge zu handeln, von der Geburt, Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt Christi" etc. So gehört auch die Lehre von der Ubiquität nicht in die Kinderpredigt.

Aus demselben Grund würde Luther an diesem Ort auch die in der Concordienformel vorliegende Lehrentwicklung mit ihren subtilen Bestimmungen nicht ausgesprochen haben — auch wenn er die Ubiquitäts- und Sacramentslehre schon in der abgerundeten Form gehabt hätte, wie sie in der Concordienformel vorlag. Das ist aber auch nie behauptet worden, und spricht doch nicht gegen die Concordienformel und ihre Fassung der Lehre.

Verwunderlich ist die erste Ausstellung, welche Heppe macht, die, dass Luther es nicht gewagt habe, seine Sacramentslehre auf den angegebenen Grundlagen consequent aufzubauen! Verwunderlich, weil sich darin eine Schüchternheit zu erkennen gibt, welche wir sonst bei Luther nicht wahrnehmen, und die sich auch schwer erklären liesse, denn warum sollte Luther an diesem Ort nicht gewagt haben, was er zuvor gewagt hatte und nachher wagte?

Heppe nemlich gibt zwar zu, dass Luther in dem grossen Catechismus die Präsenz des Leibes und Blutes Christi gelehrt, in der weiteren Entwicklung seiner Abendmahlslehre aber, behauptet er, habe er von ihr ganz abgesehen. Hätte nämlich Luther, meint Heppe, seine Sacramentslehre consequent construiren wollen, so hätte er nachweisen müssen, dass Christi Fleisch und Blut im Abendmahl darum substantiell und räumlich (?) vorhanden ist, weil durch den Genuss desselben der Empfang des Verdienstes Christi vermittelt werde. Aber daran denke Luther nicht. Nach seiner Meinung sei Leib und Blut Christi nicht das eigentliche Heilsgut des Sacraments, vielmehr unterscheide Luther das letztere ganz scharf von jenen beiden. Sehen wir uns aber die betreffenden Aeusserungen Luthers an, so geben diese einen ganz anderen Sinn, als Heppe ihnen unterlegt. Luther handelt von

der Kraft und dem Nutzen des Sacraments und bezeichnet als diesen die Vergebung der Sünden. Mit Beziehung auf die Einsetzungsworte sagt er: der Sinn derselben ist der: *ideo ad sacramentum accedimus, ut ejusmodi thesaurum ibi accipiamus, per quem et in quo peccatorum remissionem consequamur.* Was ist da unter *thesaurus* anders zu verstehen als Leib und Blut Christi in und unter Brod und Wein? Man kann die Worte gar nicht anders auslegen. Zum Ueberfluss sagt Luther das unten (von 28 an) wenn möglich noch deutlicher. Auf die Frage der *nasuti spiritus: qui vero panis et vinum peccata possunt remittere aut fidem corroborare?* antwortet er: „sie hören und wissen doch, dass wir solches nicht von Brod und Wein sagen, als an ihm selbst Brod Brod ist, sondern von solchem Brod und Wein, das Christi Leib und Blut ist und die Worte bei sich hat. Dasselbige sagen wir *(hic, inquam, panis)* ist ja der Schatz und kein anderer, dadurch solche Vergebung erworben ist." Also sind Leib und Blut in und unter dem Brod und Wein wirklich das Heilsgut und vermitteln sie uns die Vergebung. Dem entgegen sagt Heppe: „also nicht der Genuss des substantiellen Fleisches und Blutes Christi selbst vermittelt den Genuss des Verdienstes Christi, sondern es hat jener Genuss des Fleisches und Blutes Christi nur die Bedeutung eines Zeichen, einer unterpfändlichen Versicherung, ganz eben so, wie Melanchthon dasselbe von dem Genuss der *signa eucharistiae* lehrt." Und woraus entsteht ihm dieses „also"? Weil Luther, nachdem er von dem Schatz gesprochen, durch den und in dem wir Vergebung der Sünde überkommen, hinzufügt: „Warum das? Darum, dass die Worte dastehen und uns solches geben, denn darum heisst er mich essen und trinken, dass es mein sei und mir nütze, als ein gewiss Pfand und Zeichen." Gerade aus diesen Worten folgern wir im geraden Gegensatz zu Heppe: also vermittelt der Genuss des substantiellen Leibes und Blutes Christi den Genuss des Verdienstes Christi, d. i. die Vergebung der Sünden. Christus will ja, dass wir seinen Leib essen und sein Blut trinken, damit er diesen Nutzen, nemlich die Vergebung, uns dadurch schaffe. Der Leib aber, den wir essen, ist eben ein gewisses Pfand und Zeichen dafür, dass uns dieser Nutzen zukommt. Darum auch noch zu

pignus et arrabo die Worte: *imo potius res ipsa, quam pro peccatis meis morte et omnibus malis ille opposuit et oppignoravit.*

So deutlich als möglich also sagt Luther, dass Leib und Blut Christi in und unter Brod und Wein uns die Vergebung der Sünden vermitteln, und wenn Heppe dagegen sagt: „das, was den eigentlichen Gnadeninhalt im Sacrament vermittelt, ist nicht das Brod und der Wein, sondern das Wort," so beruht das auf einer völligen Verkennung dessen, was Luther von dem Wort sagt. Nicht Vergebung der Sünden vermittelt das Wort, sondern es bewirkt, dass das Sacrament „nicht lauter Brod und Wein, sondern Christi Leib und Blut ist und heisst," und dann, wenn geschehen ist nach den Worten Augustins: (10.) *„accedit verbum ad elementum et fit sacramentum"* vermittelt, freilich nicht einfach Brod und Wein, sondern Leib und Blut in und unter Brod und Wein die Vergebung.

Man kann also nicht sagen, dass Luther in der weiteren Entwicklung seiner Abendmahlslehre von der Präsenz des Leibes und Blutes Christi durchaus absehe, vielmehr der Glaube an die Präsenz des Leibes und Blutes Christi ist die Voraussetzung, unter der allein es im Abendmahl zur Vergebung der Sünden kommt.

Hätte nun aber Heppe mit dem, was er noch weiter beibringt, Recht, so hätte er mit der Behauptung, Luther habe in der weiteren Entwicklung seiner Abendmahlslehre von der Präsenz des Leibes und Blutes Christi durchaus abgesehen, zu wenig gesagt. Er hätte sagen müssen, Luther habe seine früheren Aussagen zurück genommen und sei mit sich selbst in Widerspruch gerathen. Erst hatte Luther gesagt, „man habe aus Kraft des Wortes seinen Leib, sei man würdig oder unwürdig." Jetzt soll er sagen, wer nicht Glauben habe, der habe und empfange im Sacrament gar nichts.

Schon die Annahme, dass Luther mit sich selbst in Widerspruch getreten, ist so unwahrscheinlich, dass man Bedenken tragen sollte, die Aeusserungen Luthers (es sind die in 35 und 36 des grossen Catechismus gemeint) so auszulegen. Es ist das aber um so weniger zu verantworten, als man über den Sinn der Worte gar nicht in Zweifel sein kann. Ihnen gehen die vor-

aus: „Also haben wir nu das ganze Sacrament, beide was es an ihm selbs ist und was es bringt und nützt. Nu muss man auch sehen, wer die Person sei, die solche Kraft und Nutz empfahe.“ Für die Person fordert er Glauben und sagt (34): „Wer nu ihm solchs lässet gesagt sein und gläubt, dass es wahr sei, der hat es; wer aber nicht gläubt, der hat nichts, als der's ihm lässt umsonst fürtragen und nicht will solchs heilsamen Guts geniessen. Der Schatz ist wohl aufgethan, und jedermann für die Thür, ja auf den Tisch gelegt; es gehört aber dazu, dass Du Dich auch sein annehmest und gewisslich dafür haltest, wie Dir die Worte geben.“ Was hat also der, der glaubt? Den Nutzen des Sacraments hat er, also die Vergebung der Sünden, und der es nicht glaubt, hat nichts, d. h. er hat keinen Nutzen davon. Nicht sagt Luther, dass ein solcher nicht Leib und Blut Christi habe, nur sagt er, er habe keinen Nutzen davon. Ist Lutherischerseits je anders gelehrt worden? Immer hat man zwar gesagt: Würdige wie Unwürdige empfangen Leib und Blut Christi, nie aber hat man gesagt: Würdige und Unwürdige haben den gleichen Nutzen davon.

Aber Luther nennt doch das Abendmahl (23) „eine Speise der Seelen, die den neuen Menschen stärkt und nährt“ und sagt doch (36), „dass man diesen Schatz nicht anders ergreifen und zu sich nehmen könne denn mit dem Herzen.“ Damit soll die Sacramentslehre geradezu im Lichte des reformirten Dogmas vorgeführt sein.

So ist es, wenn das reformirte Dogma dahin lautet, dass Leib und Blut, d. i. Leib und Blut in, mit und unter Brod und Wein, eine Speise der Seele sei, aber auch nur dann, und dann hätten die Reformirten aufgehört Reformirte zu sein. So aber lehrt Luther und lehren nicht die Reformirten. Er nämlich schliesst unmittelbar an die Worte: „darum heisst er mich essen und trinken (nämlich seinen Leib und sein Blut), damit es mein sei und mir nütze“ die Worte an: „darum heisst es wohl eine Speise der Seelen.“ Dass aber Christi Leib keine Bauchspeise sei, wie oft hat Luther das gesagt; und wem anders soll der Genuss zu gut kommen als der Seele, wenn doch der Nutzen davon die Vergebung ist; und womit anders soll man denn glauben als mit dem

Herzen? Darin sind dann freilich Lutheraner und Reformirte einig, dass das Sacrament nur da Nutzen bringt, wo es genossen ist, aber nicht einig sind sie in der Frage nach dem, was im Abendmahl genossen wird und wodurch, wenn es würdig genossen wird, die Vergebung vermittelt wird.

Wir müssen sonach alle Ausstellungen, welche Heppe an der in den Catechismen enthaltenen Abendmahlslehre gemacht hat, zurückweisen.

Wir schreiten weiter zur **Augsburgischen Confession.**

Aber wird uns der Beweis, dass in ihr die lutherische Lehre vom Abendmahl enthalten ist, gelingen, nachdem Rückert (in seinem Schriftchen: Luthers Verhältniss zum Augsburgischen Bekenntniss, Jena 1854) darzuthun gesucht hat, dass dieses Bekenntniss nicht ohne Unwahrheit als Luthers Werk bezeichnet werden könne; und nachdem Heppe in seiner schon angeführten Schrift ausführlich nachzuweisen sucht, dass dasselbe ganz den Melanchthonischen Typus an sich trägt und nicht Luthers Lehre enthält?

Es ist hier nicht unseres Berufs, die ganze in der *Augustana* niedergelegte Lehre Luthern als seine Lehre zu vindiciren. Nur den Beweis haben wir zu führen, dass die in der *Augustana* enthaltene Abendmahlslehre die Luthers ist.[1])

Da bekanntlich der A. C. die Schwabacher und Torgauer Artikel zu Grunde liegen, an der Abfassung der ersteren aber, welche allein für uns in Betracht kommen, vorzugsweise Luther betheiligt war, sie also sein Bekenntniss enthalten,[2]) so ist es an-

1) Eine Widerlegung der Annahme beider Männer haben unternommen: Calinich, Luther und die Augsburgische Confession. Leipzig 1861. Knaake, Luthers Antheil an der A. C. Berlin 1863. Eduard Engelhardt, „Die innere Genesis und der Zusammenhang der Marburger, Schwabacher und Torgauer Artikel, so wie der A. C." in der Zeitschrift für historische Theologie. Jahrgang 1865. H. 4.

2) Die Schwabacher Artikel, so genannt, weil sie in Schwabach am 16. Oct. 1529 vorgelegt wurden, eine Umarbeitung der in Marburg verglichenen Artikel, sind in Schleiz gefertigt. Zu diesem Endzweck hatte der Kurfürst Luthern, Melanchthon und Jonas dahin berufen. Luther sagt von ihnen: „Wahr ist's, dass ich solche Artikel hab stellen helfen, denn sie sind nicht

gezeigt, diese Schwabacher Artikel mit den entsprechenden in der *Augustana* zu vergleichen.[1]) Stimmen sie im Wesentlichen unter einander überein, so sollte man meinen, der Beweis sei damit geliefert, dass die *Augustana* Luthers Lehre vom Abendmahl enthalte. Nach Rückert stimmen sie aber nicht unter einander überein. In den Schwabacher Artikeln findet er allerdings ganz Luthers Art und Geist. Er findet aber auch, dass die Schwabacher Artikel in Augsburg mit so grosser Freiheit behandelt worden sind, dass es schwer sein möchte, den leitenden Gedanken bei der Umarbeitung zu entdecken. Ja er kommt zu dem Urtheil, die Umarbeitung habe das Ansehen, grundsatzlos erfolgt zu sein. Heppe dagegen findet schon in den Schwabacher Artikeln mehr Melanchthonischen als Lutherischen Geist.

Wir beginnen damit, dass wir zusehen, ob es sich mit diesen so verhält, wie Heppe behauptet. Wir thun es aber mit Widerstreben: denn man sollte meinen, Luthern sei es von vornherein nicht zuzutrauen, dass er, der wenige Tage nach dem Marburger Colloquium die Schwabacher Artikel fertigte, dem Melanchthonischen Geist, ohne es zu wissen, so viel Raum gegeben, dass er nicht sowohl seine Lehre, als vielmehr die Melanchthons niederschrieb, und das noch dazu da, wo er sich, wie Heppe selbst annimmt, „die Aufgabe gestellt hatte, aus den Marburger Artikeln Alles, was den Schweizern concedirt war, auszumerzen, und nur das, was ihm selbst als reine evangelische Wahrheit erschien, zur Geltung zu bringen." Indessen so behauptet nun einmal Heppe. „Die Wahrheit der Melanchthonischen Gedanken übte, sagt er, doch noch immer auf Luther eine so eminente Gewalt aus, dass sich Luther nur theilweise von denselben frei machen konnte und daher unwillkührlich Melanchthonische und rein Antimelanchthonische Sätze in bunter Abwechslung neben einander stellt." [2])

Welches sind nun in den Schwabacher Artikeln die Melanchthonischen und welches sind die Antimelanchthonischen Sätze?

---

von mir allein gestellt." Ueber sie cf. Plitt, Geschichte der evang. Kirche bis zum Augsburger Reichstag. Erlangen 1867.

1) Die Schwab. Artikel in Luthers Werken ed. Walch. B. XVI, 681.

2) Heppe, Die confessionelle Entwicklung p. 47.

Ganz Melanchthonisch soll die in den Schwabacher Artikeln ausgesprochene Auffassung des Sacraments im Allgemeinen sein, die nämlich, dass das Sacrament nur sichtbare Besiegelung der im Wort verheissenen Gnade, und dass der reale Inhalt des Sacraments somit nicht in dem äusseren Element, sondern in dem mit demselben verbundenen Verheissungswort zu finden sei. Wo findet Heppe diese Sätze? In den Art. VII u. VIII. Im ersten heisst es: „Solchen Glauben zu erlangen oder uns Menschen zu geben, hat Gott eingesetzt das Predigtamt oder mündliche Wort, nämlich das Evangelium ... und gibt auch durch dasselbige als durch ein Mittel den Glauben mit seinem heiligen Geist, wie und wo er will. Sonst ist kein ander Mittel noch Weise, weder Weg noch Steg, den Glauben zu bekommen; denn Gedanken ausser oder vor dem mündlichen Wort, wie heilig und gut sie scheinen, sind sie doch eitel Lügen und Irrthum.“ Im anderen heisst es: „Bei und neben solchem mündlichen Wort hat Gott auch eingesetzt äusserliche Zeichen, nämlich die Taufe und Eucharistie, durch welche neben dem Wort Gott auch den Glauben und seinen Geist anbeut, und gibt und stärkt Alle, die seiner begehren.“ Wie kann aber Heppe aus diesen zwei Artikeln herauslesen, dass die Sacramente nur sichtbare Besiegelung der im Wort verheissenen Gnade seien, da er doch selbst unmittelbar darauf anerkennt, dass nach Art. VIII die Sacramente „den Glauben ebenfalls vermitteln“? Mit dem Sacrament verhält es sich also wie mit dem Wort, das eine wie das andere vermittelt den Glauben.

Heppe liest aber auch das andere aus diesen Artikeln heraus, dass Luther „den realen Inhalt des Sacraments nicht in dem äussern Element, sondern in dem mit demselben verbundenen Verheissungswort findet.“ Weil nämlich in diesen Artikeln den Sacramenten nur die Vermittlung des Glaubens zugeschrieben wird, folgert er daraus, dass darnach die Sacramente keinen anderen realen Inhalt haben als den des Verheissungsworts. Darum findet er auch, dass, was Luther in Art. X sage, in auffallendem Widerspruch mit diesen obigen Sätzen stehe, „weil darin gar nicht mehr von dem Heilsgut, welches in dem mündlichen Wort dargeboten und daneben in dem äusserlichen Zeichen versiegelt

wird, sondern blos von dem Heilsgut die Rede sei, welches in den Elementen des Sacraments stecke."

Ein Widerspruch liegt nicht vor, aber zuzugeben ist, dass sich aus dem oben in Art. VIII angegebenen Begriff von Sacrament die in Art. X enthaltene Abendmahlslehre nicht ableiten lässt. Da nämlich, wo die Schwabacher Artikel von den Sacramenten überhaupt handeln, sprechen sie nur von der Wirkung derselben und nennen als solche den Glauben, Art. X aber handelt noch von dem besonderen Heilsgut (dem *thesaurus,* wie Luther in dem grossen Catechismus sagt), dessen man im Abendmahl theilhaftig wird, und nennt als solches Leib und Blut Christi; dass aber dieses im Abendmahl enthalten sei, lässt sich allerdings aus der Definition von Sacrament im allgemeinen nicht ableiten.

Folgt nun daraus, dass dem Abendmahl nicht mehr Inhalt gegeben werden dürfe, als aus dem Begriff von Sacrament überhaupt abgeleitet werden kann, und folgt daraus, dass Luthern, weil er einmal in den vorliegenden Artikeln den Begriff von Sacrament überhaupt sich angeignet hat, seine Abendmahlslehre eigentlich abgeschnitten ist?

So kommt in der That die Sache bei Heppe nahezu zu stehen.

Wir stehen hier vor einem Strategem Heppe's, das er da, wo er von den Schwabacher Artikeln handelt, nur erst andeutet, und das er erst in dem Artikel über die Augsburgische Confession und Apologie des breiteren ausführt. Wir können aber auf den vorliegenden Einwurf nicht antworten, ohne gleich hier dieses Strategem näher ins Auge zu fassen. Das möge zur Entschuldigung dafür dienen, dass wir gleich hier einen Punkt zur Sprache bringen, den Heppe der Erörterung über die *Augustana* vorbehalten hat. Indessen vereinfachen wir uns dadurch unser Geschäft an der *Augustana.* Das Strategem Heppe's ist dieses: die Lehre von dem einzelnen Sacrament, der Taufe, dem Abendmahl, sagt er, muss conform sein der Lehre vom Sacrament überhaupt und muss sich aus dem allgemeinen Sacramentsbegriff ergeben. Von diesem Satz macht er aber, aus uns unbekannten Gründen, eine verschiedene Anwendung in dem Abschnitt von

den Schwabacher Artikeln und in dem von der Augsburgischen Confession und Apologie. In dem ersteren constatirt er, wie wir gesehen haben, einen Widerspruch, im anderen behauptet er, die Artikel, welche von der Taufe und dem Abendmahl handeln, müssten nach dem Artikel, der von den Sacramenten überhaupt handelt, ausgelegt werden, und da nun nach ihm die Sacramentslehre überhaupt die Melanchthonische ist, so folgt ihm daraus, dass auch die Abendmahlslehre der *Augustana* die Melanchthonische ist.

Was ist von dem Princip, das Heppe da aufstellt, zu halten? Es klingt ganz gut, wenn er fragt: „durch welche Logik ist es wohl verboten, von dem Allgemeinen auf das Specielle, vom Genus auf die Species zu schliessen und von dem Begriff auf die Verwirklichung des Begriffs so überzugehen, dass man in der Betrachtung der letzteren vor allem den Begriff festhält? Kein vernünftiger Mensch hat ein solches Verfahren jemals als unberechtigt, sondern jeder hat vielmehr dasselbe unter allen Umständen als allein berechtigt und vernünftig angesehen.“ [1]) So scheinbar dieses Recht der Logik ist, so bestreiten wir es doch in dem vorliegenden Fall, und haben dazu guten Grund. Wir fragen nemlich: wie gelangt man zu dem allgemeinen Begriff von Sacrament? Bekanntlich nicht auf Grund einer bestimmten Aussage der heil. Schrift darüber, sondern so, dass man den allgemeinen Begriff von den Aussagen der heil. Schrift über Taufe und Abendmahl abstrahirt. Darnach ist also die Lehre vom einzelnen Sacrament das frühere, die Lehre vom Sacrament überhaupt das spätere. Stimmt dann die Lehre vom einzelnen Sacrament nicht mit der Lehre vom Sacrament überhaupt, so ist erstere Lehre nach der anderen zu corrigiren und nicht umgekehrt. Das Verfahren also, das Heppe einschlägt, ist ein falsches, trotz seiner Berufung auf die Logik, der zufolge man von dem Allgemeinen auf das Speciellere schliessen darf.

Freilich aber, das geben wir bereitwillig zu, drängt sich die Frage auf und will beantwortet sein, woher es denn kommt,

1) Heppe, die Entstehung und Fortbildung des Lutherthums und die kirchlichen Bekenntnissschriften desselben von 1548—1576. p. 260.

dass weder die Schwabacher Artikel noch die Augsburgische Confession und Apologie eine Lehre vom Sacrament aufstellen, welche nicht alle Elemente enthält, die in der Lehre von den einzelnen Sacramenten liegen? Sie wird dahin zu beantworten sein, dass man da, wo man eine allgemeine Definition vom Sacrament gab, nur den Gegensatz gegen Zwingli ins Auge fasste. Das erhellt am deutlichsten aus der *Augustana.* Da wird vor allem abgewehrt, dass die Sacramente nur *notae professionis* seien, und für diesen Zweck genügte die Definition Augustins, die man sich aneignete. Es kam weiter darauf an, dem Sacrament die Bedeutung eines eigentlichen Gnadenmittels zu vindiciren, welche Zwingli ihm absprach, und auch dazu reichte die Definition aus, denn es wird (in den Schwabacher Artikeln wie in der *Augustana*) von dem Sacrament ausgesagt, wie von dem Worte, dass es den Glauben wirke, und keineswegs wird dasselbe, wie Heppe behauptet p. 260, nur als unterpfändliches Zeichen und Siegel der im Wort gespendeten Gnade bezeichnet. Der Hauptsache war damit ein Genüge gethan, freilich nicht in gleichem Masse der Forderung der Dogmatik, denn darnach hätte die Definition so gefasst werden müssen, dass in sie sogleich die besonderen Heilsgüter, welche in dem einzelnen Sacrament enthalten sind, mit aufgenommen worden wären. Aber um Herstellung einer Dogmatik handelte es sich hier nicht und diese dogmatische Mangelhaftigkeit ist leicht zu ertragen, da die Definition von Sacrament eben nicht eine in sich falsche ist, sondern nur eine dogmatisch mangelhafte. Sie ist keine in sich falsche, denn die darauf folgende Lehre von Taufe und Sacrament stösst den Satz, dass das Sacrament wirkliches Gnadenmittel ist, nicht um, und die Lehre von Taufe und Abendmahl tritt nicht in Widerspruch mit der zuvor gegebenen Definition von Sacrament, sondern ergänzt dieselbe nur.

Eine Betrachtung der in den Schwabacher Artikeln, zu denen wir jetzt zurückkehren, enthaltenen Aeusserungen wird das darthun.

Da begann der VII. Artikel damit, dass er von dem Mittel handelte, durch welches wir den Glauben erlangen. Als solches nannte er Wort (Predigtamt) und Sacrament. An die Worte nem-

lich: „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott eingesetzt das Predigtamt oder mündliche Wort, nemlich das Evangelium" reihen sich die anderen an: „sonst ist kein ander Mittel noch Weise, weder Weg und Steg, den Glauben zu bekommen". Und diese Worte wollen nicht, wie wohl behauptet worden ist, den Sacramenten oder wie Luther sich ausdrückt den äusserlichen Zeichen, nemlich der Taufe und Eucharistie, die Bedeutung von Gnadenmitteln absprechen, sonst könnte Luther nicht sagen: „bei und neben solchem Wort hat Gott eingesetzt äusserliche Zeichen, durch welche Gott neben dem Wort auch den Glauben und seinen Geist anbeut und gibt", sondern der Gegensatz wendet sich, wie Engelhardt richtig sagt,[1]) nur gegen jeden eigenerdachten menschlichen Weg. Vielmehr sagt Luther eben damit, dass er die Sacramente neben das Wort stellt und die gleiche Wirkung ihnen zuschreibt, aus, dass er der Gnadenmittel zwei annehme, das Wort und die Sacramente. Wort und Sacrament verhalten sich aber so zu einander, dass, was das einemal das Wort vermittelt, das vermittelt das anderemal das äusserliche Zeichen, Wasser, Brod und Wein. Da angelangt, handelt Luther dann (in *art. IX* u. *X)* des Näheren von den beiden Sacramenten und sagt, aus welchen Stücken sie bestehen. Die Taufe, sagt er, bestehe aus den zwei Stücken, dem Wasser und dem Wort Gottes und das Wasser sei da ein heilig, lebendig, kräftig Ding, und darum ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heil. Geistes, weil Gottes Wort dabei sei. Die Eucharistie aber stehe auch in zwei Stücken, nemlich dass sei wahrhaftiglich gegenwärtig im Brod und Wein der wahre Leib und Blut Christi, laut der Worte Christi: Das ist mein Leib etc. Beide Sacramente verhalten sich so zu einander, dass im einen Fall zu dem einen äusseren Zeichen, dem Wasser, das Wort hinzugetreten ist, wodurch das Wasser ein lebendig kräftig Ding geworden, in dem anderen Fall aber durch das Wort zu dem äusseren Zeichen, dem Brot und Wein, Leib und Blut Christi hinzugetreten ist. Da, in diesem Fall, handelt dann allerdings Luther, wie Heppe sich ausdrückt, von dem Heilsgut, welches in den Elementen des Sacra-

1) l. c. p. 542.

ments steckt, dessen er da, wo er von den Sacramenten *in genere* sprach, nicht erwähnt hatte. Aber darin liegt nur eine Ergänzung, eine nähere Ausführung und hebt er nur hervor, welche besondere Bewandniss es mit der Eucharistie auch im Vergleich mit der Taufe habe, aber es liegt darin kein Widerspruch mit dem zuvor Gesagten, denn es bleibt ja stehen, was er zuvor gesagt hatte, dass in den Sacramenten das äusserliche Zeichen die gleiche Wirkung habe wie das Wort. Der Zusatz nemlich, mit welchem Luther die Lehre abschliesst: „diese Worte (das ist mein Leib etc.) fordern und bringen zu den Glauben etc." ist kein fremdartiger, zu dem unmittelbar Vorhergehenden gar nicht gehöriger Nachtrag, sondern bestätigt eben, dass die endliche Wirkung des Sacraments die gleiche ist, wie die des Worts. Es stimmt das ganz mit dem überein, was Luther in den Catechismen vom Abendmahl gesagt hat.

Dieses Bekenntniss ist also Lutherisch und nicht Melanchthonisch. Melanchthonisch in dem Sinne, wie Heppe es fasst, kann es aber schon darum nicht sein, weil, wie Calinich und Frank nachgewiesen haben[1]) und worauf wir noch zurückkommen werden, Melanchthon um diese Zeit noch Luthers Lehre in allen wesentlichen Punkten theilte.

Wenden wir uns nun zur *Augustana!*

Für uns, denen es jetzt ausgemacht ist, dass die Schwabacher Artikel Luthers Lehre enthalten, liegt die Sache sehr einfach. Wir vergleichen die betreffenden Schwabacher und Augsburger Artikel mit einander. Stimmen sie unter sich überein, so liegt für uns der Beweis vor, dass die *Augustana* die Lehre Luthers enthalte. Dann wird das Gleiche auch von der Apologie zu sagen sein, denn diese will, wie das Wort besagt, eine Rechtfertigung der *Augustana* sein. Da wird man nicht annehmen wollen, dass Melanchthon darin einer anderen Auffassung der Lehre das Wort geredet hat.

Nur Art. X u. XIII der *Augustana* haben wir mit Art. X u. VIII der Schwabacher Artikel zu vergleichen.

---

1) Ersterer in der angeführten Schrift von p. 69 an. Frank in seiner Theologie der Concordienformel. III, 1863 von p. 6 an.

Vergleichen wir zunächst den deutschen Text der *Augustana*, so finden wir die Aussage des Schwabacher Artikels, dass die Sacramente den Glauben wirken, nicht aufgenommen (auch nicht in den lateinischen Text). Das erklärt sich aber einfach daraus, dass die *Augustana* schon in Art. V vom Predigtamt gehandelt, und da schon ausgesagt hatte, dass die Sacramente die gleiche Wirkung hätten wie das Wort.

Was aber das Bekenntniss vom Abendmahl anlangt, so ist die Fassung in dem deutschen Text eine andere. Sagt nemlich der Schwabacher Artikel aus, „dass im Brot und Wein der wahre Leib und Blut Christi wahrhaftig gegenwärtig sei", so sagt die *Augustana*, „dass wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftig unter der Gestalt des Brods und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgetheilt und genommen wird." Worin liegt der Grund dieser Aenderung? Frank meint,[1]) in den Schwabacher Artikeln habe wesentlich die Beziehung auf die Zwinglianer vorgewaltet und zur Abwehr der Zwingli'schen Lehre sei der Ausdruck „in Brod und Wein" der passendste gewesen, dem Melanchthon aber sei daran gelegen gewesen, den Gegensatz zwischen der evangelischen und der Römischen Auffassung so weit zu mildern, als immer die Wahrhaftigkeit vertrug, daher habe er den bisher üblichen Ausdruck „unter der Gestalt" gesetzt. Frank ist nemlich der Meinung, dass auf jenen Gegensatz gegen die römische Auffassung in der *Augustana* kein Gewicht gelegt wurde. Mag das aber der Grund der Aenderung gewesen sein oder nicht, so viel ist gewiss, der Ausdruck „unter der Gestalt des Brods und Weins" ist nicht gleichbedeutend mit dem „unter beiderlei Gestalt", so dass der Grund, warum das „in Brod und Wein" mit dem „unter der Gestalt des Brods und Weins" vertauscht ist, nur der gewesen wäre, der katholischen Kelchentziehung entgegen zu treten,[2]) denn dieser Gedanke liegt durchaus nicht in den Worten „unter der Gestalt"; und ausserdem hätte Melanchthon, wenn ihm dieser Gedanke so wichtig gewesen wäre, demselben auch in dem lateinischen Text einen

1) Frank, die Theologie der Concordienformel. III, p. 19.
2) Gegen Heppe, die confessionelle Entwicklung etc. p. 65.

Ausdruck gegeben, was nicht geschehen ist. Welches nun auch der Grund der Aenderung war, das steht fest, dass der Ausdruck „unter der Gestalt" auf eine Beziehung von Brod und Leib, Wein und Blut hindeutet, und damit ist wenigstens die Zwinglische und auch die Melanchthonische Lehre, wie Heppe sie fasst, ausgeschlossen, denn mag auch Zwingli von einer Gegenwart Christi sprechen, in dem Sinn, dass er gegenwärtig sei *ex contemplatione fidei*, und mag auch Melanchthon unter dem Leib den lebendigen persönlichen Christus verstehen, von einer Gegenwart desselben unter der Gestalt des Brods und Weins kann weder bei dem einen noch dem anderen die Rede sein, noch weniger aber von einem Ausgetheilt- und Genommenwerden.

Einer anderen Fassung begegnen wir dann auch im lateinischen Text. Da lautet das Bekenntniss einfacher dahin: *„quod c. et s. Ch. vere adsint et distribuantur vescentibus in c. D."* Warum Melanchthon diese Aenderung vorgenommen hat, weiss ich nicht. Welchen Grund zur Aenderung er aber gehabt haben mag, jedenfalls war es ein unverfänglicher, der nicht die Absicht hatte, der Abendmahlslehre einen anderen Sinn zu geben: denn Melanchthon konnte doch im lateinischen Exemplar der Lehre, die er im deutschen Exemplar niedergelegt hatte, nicht widersprechen wollen. Zudem beweist die von Calinich aus einem Brief Melanchthons an Bucer vom Jahr 1530 beigebrachte Stelle, wo Melanchthon schreibt: *nos docemus, quod corpus Christi vere et realiter adsit cum pane vel in pane"*, dass er auf den Unterschied von *„in coena"* und *„cum pane"* keinen Werth legt.

Wenden wir uns von da zum Art. XIII der Augustana. Er unterscheidet sich von Art. VIII der Schwabacher Artikel durch einige Zusätze, welche die lutherische Lehre nur genauer präcisiren. Er tritt der Zwinglischen Lehre entgegen, als wenn die Sacramente nur „Zeichen seien, dabei man äusserlich die Christen kennen möge"; er wehrt einer magischen Vorstellung von der Wirkung der Sacramente, als ob sie von Wirkung auch da wären, wo man sie ohne Glauben empfängt, und wendet das, wenn der Zusatz, der allein im lateinischen Exemplar steht, wirklich in dem dem Kaiser

1) Calinich p. 98.

übergebenen Original steht, auf die Römische Lehre von der Wirkung der Sacramente *ex opere operato* an. Das positive Bekenntniss von den Sacramenten ist aber in der *Augustana* das gleiche wie in den Schwabacher Artikeln. In ihnen werden die Sacramente „äusserliche Zeichen genannt, durch welche neben dem Wort Gott auch den Glauben und seinen Geist anbeut und gibt, und stärkt alle, die sein begehren;" in der *Augustana* werden sie „Zeichen und Zeugniss göttlichen Willens gegen uns, unseren Glauben dadurch zu erwecken" etc. genannt. Ist nun die in den Schwabacher Artikeln gegebene Definition von Sacrament eine lutherische, so ist es auch die in der *Augustana* enthaltene, und dass sie wenigstens nicht in Zwinglischem Sinn gedeutet werden kann, hat die *confutatio Pontificia* anerkannt, welche sagt: *tredecimus articulus nihil offendit, sed acceptatur.*

Wie verhält sich nun zu diesem Bekenntniss die **Apologie?** Bis in die neueste Zeit hat man von dem das Abendmahl betreffenden Artikel nur die Deutung abwehren zu müssen geglaubt, als rede Melanchthon darin der *mutatio substantiae* das Wort, weil er sich darin auch auf einen Griechen beruft, der sagt: *„panem non tantum figuram esse sed vere in carnem mutari."* Dagegen ist nun von den Commentatoren der Apologie geltend gemacht worden, dass Melanchthon die römische und griechische Kirche nur zum Zeugen dafür anführe, dass in beiden Kirchen von jeher die *corporalis praesentia* gelehrt worden sei, und dass die Transsubstantiationslehre durch die vorangehenden Worte ausgeschlossen sei: denn heisse es da: *„quod in c. D. vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino"*, so sei ja damit constatirt, dass die Elemente bleiben, sei also die *mutatio substantiae* ausgeschlossen.

Wie kann man nun auch nur in Versuchung kommen, in der Apologie eine Lehre zu finden, welche zu Gunsten der Zwinglischen gedeutet werden könnte? Vielmehr sie ergänzt auf das Schönste die *Augustana*, und ist ausdrücklich und recht deutlich gegen die Zwinglische Auffassung gerichtet. Die Berufung auf 1 Cor. 10, 16 zeigt nemlich, dass der Nachdruck auf dem Dasein des Leibes und Blutes Christi liegt. Wäre, so argumentirt Me-

lanchthon, im Abendmahl nicht Leib Christi zugegen, so müssten ja die Worte Pauli: *„panem esse participationem corporis Christi,“* ganz gegen ihren Wortlaut nur besagen, dass der Geist Christi mitgetheilt werde. Man sieht daraus zugleich, mit welcher Unbefangenheit in dem lateinischen Bekenntniss der *Augustana* die Erwähnung des Brodes ausgelassen war. Sie wäre auch hier ausgelassen worden, wenn sie nicht nothwendig erschienen wäre, um den Uebergang zu jener Stelle im Corinther-Brief zu vermitteln.

Werfen wir noch einen Blick auf den Artikel „von den Sacramenten und ihrem rechten Brauch“. Dieser Artikel ist ganz conform mit dem entsprechenden in der *Augustana,* und hat wiederum nur den Gegensatz gegen die Zwinglische Lehre im Auge; eine Bestätigung der Auslegung, welche wir dem Artikel in der *Augustana* gegeben haben, liegt aber darin, dass hier noch genauer gesagt wird, wie Wort und Sacrament sich zu einander verhalten. Das Wort geht in die Ohren, das äusserliche Zeichen ist für die Augen gestellt, das Wort und äusserliche Zeichen wirken einerlei im Herzen, denn das Sacrament ist, wie Augustin sagt, ein sichtlich Wort.

Wir sind sonach bei Vergleichung der *Augustana* und Apologie mit den Schwabacher Artikeln zu einem ganz anderen Resultat gelangt, als Rückert und Heppe.

Findet der Erstere, dass die Schwabacher Artikel in Augsburg mit grosser Freiheit behandelt worden sind, so hat sich uns, wenigstens was die Lehre vom Abendmahl und den Sacramenten überhaupt anlangt, ergeben, dass die Schwabacher Artikel unter der Behandlung, welche sie in Augsburg erfahren haben, nicht gelitten haben, und dass die darin enthaltene Lehre in der *Augustana* zu ihrem vollen Ausdruck gekommen ist.[1])

Findet der Andere, dass schon die Schwabacher Artikel

1) Für die Behauptung Rückerts, dass die Ueberarbeitung der Schwabacher Artikel das Ansehen habe, grundsatzlos erfolgt zu sein, verweisen wir auf den oben angezeigten Aufsatz von Engelhardt, welcher den Endzweck hat, durch die Auffindung der inneren genetischen Gestaltung dieser Artikel, sowie durch die Darlegung ihres Zusammenhanges und die Begründung der Nothwendigkeit der wesentlichen Abänderungen den Gegenbeweis zu liefern.

mehr Melanchthonisch als Lutherisch sind, vollends dann die *Augustana* und Apologie, so hat sich uns ergeben, dass alle drei gut lutherisch sind.

Es erübrigt nur noch gegen Heppe's Gang der Beweisführung in dem Abschnitt von der Augsburgischen Confession in Kürze Protest einzulegen.

Der Behauptung Heppe's, dass die Erklärungen, welche in beiden Bekenntnissschriften in Betreff der einzelnen Sacramente gegeben sind, in Gemässheit der Lehre vom Sacrament überhaupt aufgefasst werden müssten, sind wir schon entgegengetreten. Wir müssen aber auch der anderen Behauptung entgegentreten, dass der Sacramentsbegriff der Augsburgischen Confession und Apologie der specifisch reformirte sei, so dass also für die Lehre von Taufe und Abendmahl nicht einmal die Folgerungen aus dem Sacramentsbegriff gezogen werden könnten, welche Heppe daraus zieht, wenn man auch dem Princip, dass von dem Allgemeinen auf das Specielle zu schliessen sei, hier Anwendung zugestehen wollte.

Die allgemeine Sacramentslehre ist nicht die specifisch reformirte, welche nach Heppe mit der Melanchthonischen Lehre zusammenfällt, denn nach dieser sind die Sacramente nur Zeichen und Zeugnisse göttlicher Gnade und Willens, mit Unrecht aber liest das Heppe aus der *Augustana* und Apologie heraus. Den Sacramenten wird darin, wie wir das schon geltend gemacht haben, das *exhibere* zugeschrieben, das allein schon hindert, das Sacrament „als ein von Gott geordnetes Zeichen zu bezeichnen, womit Gott seine im Wort gegebene Verheissung der Sündenvergebung versiegelt, um den Glauben an das Verheissungswort zu erwecken und zu kräftigen." Der Artikel der Apologie besagt eben darum auch nicht, dass die Eine Gnade, welche im neutestamentlichen Verheissungswort dargeboten wird, im Sacrament nur äusserlich dargestellt wird. Davon ist in der Stelle, welche Heppe dafür anführt, auch gar nichts zu lesen. In den Worten nemlich, welche Heppe dafür anführt (es sind die Worte der Apologie: *„et quia in sacramento duo sunt, signum et verbum: verbum in novo testamento est pro-*

missio gratiae addita. — Verbum igitur offert remissionem peccatorum, et ceremoniu est quasi pictura verbi seu sigillum), ist ja gar keine Vergleichung zwischen Wort (Predigtamt) und Sacrament enthalten, sondern nur im Sacrament selbst wird unterschieden „äusserlich Zeichen und Wort", und natürlich ist es dem Wort zuzuschreiben, dass das Sacrament eine Wirkung hat, gemäss dem Augustinischen Satz: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.* Natürlich wird also vom Wort gesagt: *offert promissionem peccatorum* und von der *ceremonia,* womit aber nur das von dem Wort unterschiedene äussere Zeichen gemeint ist, dass sie sei *pictura verbi seu sigillum.*

Wenn dann endlich Heppe der Apologie noch den Satz entnimmt: „Die Heilsverheissung des Sacraments beziehe sich lediglich auf den Gläubigen, der wirklich zur Kirche gehört. Der Ungläubige dagegen nehme nicht an dem inneren Gnadenschatz, sondern nur an dem äusseren Zeichen Theil, das für ihn ganz unnütz und bedeutungslos sei", und wenn er also damit die reformirte Lehre, dass Sacrament nur den Gläubigen zu Theil werde, auch in der Apologie findet, so geschieht auch das nur auf Grund einer falschen Auslegung der betreffenden Stellen: denn in diesen Stellen ist nur von dem Segen die Rede, welchen die Sacramente bringen, das ist aber eine alte und echt lutherische Lehre, dass der Segen des Sacraments nur dem gläubigen Empfänger zu Theil wird. Dass das besondere Heilsgut, welches dem einzelnen Sacrament inhärirt, auch an den Ungläubigen gelangt, nur aber ihm nicht zum Segen, sondern zum Gericht wird, das hebt Melanchthon allerdings in diesen Stellen nicht hervor, daran hindert ihn seine Definition von Sacrament, von der wir schon zugegeben haben, dass sie mangelhaft ist, weil sie des besonderen Heilsguts, welches mit dem einzelnen Sacrament gesetzt ist, nicht erwähnt, aber schon in dem Art. der *Augustana*, der von dem einzelnen Sacrament, hier von dem Abendmahl handelt, hätte Heppe finden können, dass Melanchthon den Empfang des besonderen Heilsguts nicht auf die Gläubigen beschränkt, denn dieser Artikel lautet dahin: „*quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini.*" Das *vescentibus* ist ganz allgemein gesetzt, ohne dass

zwischen Gläubigen und Ungläubigen unterschieden wird, dass aber diese Worte nicht den Sinn haben können: „mögen sie nun gläubig oder ungläubig sein", weil es dann heissen müsste: *omnibus vescentibus*, davon wird Heppe nicht leicht jemanden überreden. Diese Auslegung richtet sich schon dadurch, dass Heppe in Folge dess gezwungen ist, als den Endzweck des ganzen X. Artikels den anzugeben, dass damit der Vorstellung gewehrt werde, als ob „auch ausserhalb der Abendmahlsfeier eine Beziehung der Elemente zu Leib und Blut Christi Statt habe." Der Artikel also, welcher schon durch seine Ueberschrift: *de coena Domini* ankündigt, dass darin ein Bekenntniss vom Abendmahl abgelegt wird, der einzige Artikel, der davon handelt, soll darnach keinen anderen Inhalt und Endzweck haben, als den von Heppe angegebenen! —

Das letzte in Betracht kommende Bekenntniss sind die Schmalcalder Artikel.[1])

Die Entstehung derselben ist folgende:

Die Schmalcalder Verbündeten wollten auf einem nach Schmalcalden ausgeschriebenen Convent in Berathung treten, ob sie das auf den Mai 1537 vom Papst ausgeschriebene Concil beschicken wollten. Für diesen Fall lag es nahe, dem Concil ein Bekenntniss vorzulegen und Sache des Kurfürsten von Sachsen, der die Verbündeten berief, war es, Sorge dafür zu tragen, dass dem Convent ein solches vorgelegt werden könne. Er erliess daher, es ist nicht ganz gewiss, ob an Luthern allein oder ob an die Wittenberger Theologen überhaupt, den Befehl, „Artikel unserer Lehre zu stellen, ob's zur Handlung käme, was und wieferne wir wollten oder könnten den Papisten weichen, und auf welchen wir gedächten endlich zu beharren und zu bleiben." Solche Artikel brachte nun Luther mit nach Schmalcalden. Er hatte sie selbst entworfen, und dann den Wittenberger Theologen, mit Zuziehung von Amsdorf, Agricola und Spalatin[2]), vorgelegt. Der Kurfürst war mit denselben höch-

1) Ueber sie: *Plitt, de autoritate articulorum Smalcaldicorum symbolica. Dissertatio.* 1862.

2) Spalatin, *annales reform.* p. 307. Die Wittenberger Theologen waren: Jonas, Cruciger, Bugenhagen, Melanchthon.

lich zufrieden, und billigte es ganz, dass Luther darin dem Papst „aufs heftigste widerstehe."

Der Gang der Dinge auf dem Convent scheint nun der gewesen zu sein: zuerst wurde den Theologen aufgetragen, aufs neue die *Augustana* und Apologie in ihrer Wahrheit zu bestätigen, dann über den Primat des Papstes sich deutlich zu erklären, so weit das in der *Augustana* unterlassen worden war. Denn so schreiben Osiander und Veit am 17. Februar: *Primum autem negotium, quod nobis a principibus fuit iniunctum, duo complectebatur: unum ut confessionem et apologiam omni genere argumentorum ex sacris libris, patribus, conciliis et pontificum decretis muniremus; alterum ut de primatu, quae, quod odiosa essent, in confessione omissa fuerunt, diligenter explicaremus."*[1])

Was die erste Forderung anlangt, so ziemte es einem Convent von Fürsten in dem Augenblick, wo sie eine politisch höchst entscheidende Stellung zum Kaiser und Papst einzunehmen hatten, die Theologen zu erneuter Prüfung und Bewahrheitung der Grundbekenntnisse aufzufordern, ihre Meinung konnte aber nicht die sein, dass die Theologen dieses Geschäft jetzt auf dem Convent vornehmen sollten, denn wie hätte dazu die Zeit gereicht! So verstanden es auch Osiander und Veit, denn sie schrieben: *„Illud* (die Prüfung) *in aliud tempus et locum reiiciemus, quia et longiusculum tempus et bibliothecas, quibus hic caremus, requirit.*[2])

Der anderen Aufgabe unterzogen sie sich aber sofort, und lösten sie auch gleich am 17. Februar, denn sie schrieben: *quorum hoc postremum hodie ita perfecimus, ut exscriptum statim principibus simus exhibituri.*[3])

Weiter berichten dieselben Männer aber: *scripsit praeterea Lutherus Vitebergae articulos breves quidem illos, sed illustres et argutos, in quibus omnia ea, de quibus in concilio sine grandi sacrilegio nihil concedere possumus, germanice complexus est. Hoc cras in congregatione nostra publice legemus, ut, si quis quid addere velit, in commune proponat.*

---

1) Corpus Ref. III, 267.
2) Ibid. 3) Ibid.

Sieht man also von der Bewahrheitung der Grundbekenntnisse, als einer Sache, für welche schon die Zeit in Schmalcalden nicht ausreichte, ab, so scheint für die Theologen in erster Linie die Aufgabe gestanden zu sein, sich über den Primat auszusprechen; in zweiter Linie erst die, ein Bekenntniss zu präcisiren, wie es für die damalige Lage der Dinge nothwendig war. Eben zu letzterem Behuf sollten Luthers Artikel dienen. Diese hatten aber doch noch eine andere Bestimmung, denn Melanchthon schreibt am 1. März an Camerarius[1]): *duae causae fuerunt instituti congressus theologici: altera, ut de doctrina fieret collatio non futilis sed accurata, ut tollerentur dissidia et consentiens doctrina et explicata in nostris ecclesiis extaret. Altera, ut deliberaretur, qui articuli ad extremum defendendi sint ac retinendi, et anteponendi communi tranquillitati et omnibus rebus humanis, qui concedendi Pontifici, καὶ τῷ ἐκκλησιαστικῷ πολιτεύματι propter pacem et ad communem ecclesiae concordiam restituendam, si res ad moderationum aliquam deduceretur.* Man wollte also von der Besprechung dieser Artikel auch Anlass nehmen, sich zu vergewissern, ob man auch unter sich einig sei. Und das bezog sich, wie aus dem Bericht Melanchthons und aus dem Brief der oben genannten Männer hervorgeht, vorzugsweise auf die Abendmahlsfrage.[2])

Aus den weiteren Berichten Melanchthons ersieht man nun, dass die Dinge nicht nach seinem Gefallen gingen. Schon darüber klagt er, dass man sich zu gar keiner Nachgiebigkeit gegen den Papst habe verstehen wollen. Aber auch zu einer eingehenden Erörterung über die Lehre kam es nicht, und als Grund gibt er[3]) den an: *ne doctrina accurate conferretur, nominatim petitum est, ne certamen aliquod augeret discordias et foederis distractionem afferret.* Er berichtet weiter[4]): aus diesem Grund sei auch nur παρέργως von der Lehre gehandelt worden, um zu erfahren, ob die Anwesenden alle übereinstimmten, und da habe

1) C. Ref. III, 292.

2) Osiander u. Veit (C. R. III, 268): *agetur etiam, ut spero, de concordia super negotio de coena Domini.*

3) *Ep. ad Camerar.* (C. R. III. 292).

4) In einem Brief an J. Jonas (C. Ref. III, 298).

Osiander und Blaurer *aliquantisper* gestritten *περὶ τῶν μυστηρίων*; er (Melanchthon) aber habe, *ne incrudesceret certamen*, und weil Luther, der krank darniederlag, fehlte, also kein *βραβευτής* da war, sie unterbrochen.[1]) Genaueres aber sagt uns Veit Theodor in einem Brief an Forster d. d. 16. Mai über dieses *certamen*. Er berichtet, dass, weil man munkelte, Blaurer billige die Wittenberger Concordie nicht, Bugenhagen und Amsdorf gegen Melanchthons Willen die Theologen wieder berufen hätten, und da sei über das Abendmahl disputirt worden. Bucer habe allen genügt, Blaurer aber habe, *cum reliqua diceret obscurius*, offen den Satz bestritten: *impios sumere corpus Christi.*[2])

Andern Tags wurde dann von Bugenhagen proponirt, wer wolle, solle die Artikel Luthers unterschreiben. Da erklärte Bucer, er habe kein Mandat dazu. Weil er aber zugleich erklärte, er wisse an den Artikeln nichts zu tadeln, so vermuthet Veit, er habe die Unterschrift nur verweigert, weil er gewusst, Blaurer und andere würden, weil sie die darin ausgesprochene Lehre vom Abendmahl nicht billigten, nicht unterschreiben, und es wäre dann ein *dissensus* an den Tag gekommen, den der Kurfürst u. A. an den Verbündeten nicht geduldet haben würden.[3])

Das, dass Bugenhagen die Unterschrift der Lutherschen Artikel jedem freigestellt hat, erklärt sich aus den Beschlüssen, welche mittlerweile die Fürsten in Betreff des Concils gefasst hatten, denn diese gingen dahin, das Concil nicht zu beschicken, und am 24. Februar ward diess dem Gesandten des Kaisers mitgetheilt. So weit also die Artikel Luthers dazu hatten dienen

1) In einem Brief an Camerarius vom 1. März (C. R. III, 295): „*Venimus huc, ut de doctrina colloqueremur. Sed id impediit partim Lutheri valetudo .. partim certorum hominum timiditas, qui accuratam disputationem prohibebant, ne discordiae inflammarentur.*

2) Wie dankbar man ihm Schweizerischer Seits dafür war, bezeugt der Brief von Jo. Zuiccius an Vadianus d. d. 6. Juni 1537 (bei Pressel, Ambrosius Blaurers Leben u. Schriften p. 431. Anm.). Er schreibt: *Quotiescunque Schmalcaldici conventus mentio incidit, merito gratiae sunt Domino agendae, qui bono suo spiritu compescuit ardentissimos quorundam affectus. Usus est Dominus Philippo, quem Ambrosius mihi nuper non potuit satis commendare, et parum abfuit, quin melius cum illo sibi quam Bucero conveniret etc.*

3) Veit Theodor an Forster. 16. Mai, C. R. III, 371 f.

sollen, die Lehren genau zu bezeichnen, an denen man auf einem Concil unter allen Umständen festzuhalten entschlossen war, fiel allerdings für die Fürsten der Grund weg, sich für dieselben zu entscheiden. Sollten die Artikel aber zugleich den andern Endzweck haben, den Melanchthon angibt, den, sich zu vergewissern, ob man auch unter sich einig sei, so sieht man doch nicht recht ein, warum die Fürsten von diesen Artikeln Umgang genommen haben. Vielleicht haben sie es gethan, weil sie die Constatirung eines *dissensus* mit den Oberdeutschen vermeiden wollten, vielleicht aber auch hat nur Melanchthon den Artikeln zugleich diesen andern Endzweck beigelegt, und haben die Fürsten, und hat insbesondere der Kurfürst von Sachsen den Endzweck der Artikel nur darin gesehen, dass sie zur Vorlage auf dem Concil, falls man dieses beschicke, dienen sollten. In diesem Fall erklärt sich, warum man jetzt von den Artikeln absah. Nur das Eine hielt man jetzt noch für nothwendig, um die Ablehnung des Concils zu rechtfertigen, in einer besonderen Schrift sich über die päpstliche und bischöfliche Gewalt auszusprechen. Das geschah in dem *tractatus de potestate et primatu papae,* zu deren Abfassung Melanchthon von dem Kurfürsten, während Luther krank darniederlag, ist aufgefordert worden. Indem man bei dieser Gelegenheit ausdrücklich anerkannte, dass die *Augustana* sich über diesen Punkt nicht deutlich genug ausspreche, diente der Tractat als eine Ergänzung der *Augustana*, und war es darum natürlich, dass man mit Ausgebung dieses Tractats die Erklärung verband, dass man an *Augustana* und Apologie festhalte, und dass die Stände von den Theologen die Unterschrift dafür verlangten. Daher die Form der Unterschrift, welche sich den Tractaten angehängt findet.[1])

Man muss es also als Thatsache anerkennen, dass der Convent als solcher sich nur zu *Augustana*, *Apologia* und dem Tractat Melanchthons bekannt hat, nicht aber zu den Artikeln Luthers, deren auch im Recess nicht gedacht ist.

Ob aber darum die Artikel nur „eine Privatschrift Luthers

1) „*De mandato illustrissimorum principum et Ordinum ac civitatum, evangelii doctrinam profitentium etc.*“

waren und blieben," ist eine andere Frage, welche wir hier nicht auszumachen brauchen. Für unseren Zweck genügt es, zu constatiren, dass der Kurfürst, der sie höchlich billigte, die Unterschrift der Theologen wünschte[1]), und dass ausser den Wittenberger Theologen noch 36 Theologen, theils schon vor der Uebergabe in Schmalcalden, theils in Schmalcalden selbst, manche vielleicht nachher, sie unterschrieben haben. Nur die Oberdeutschgesinnten Bucer, Fagius, Wolffhardt, Fontanus und Blaurer haben sich der Unterschrift enthalten. Die Unterschrift so vieler Theologen ist doch ein gewaltiges Zeugniss dafür, dass man die darin enthaltene Lehre als die der lutherischen Kirche anerkannte.

In Betreff dieser Schmalcalder Artikel brauchen wir nun nicht den Beweis zu führen, dass sie Luthers Lehre enthalten, denn das erkennt auch Heppe an, und da wir auch in den vorangegangenen Bekenntnissen die Lehre Luthers gefunden haben, so wäre für uns die Sache abgethan, wenn nicht Heppe behauptete, dass die in den Schmalcalder Artikeln enthaltene Lehre eine andere sei als die in den voranstehenden Bekenntnissen. Und freilich hat Heppe ein grosses Interesse an dieser Behauptung: denn da er nicht läugnen kann, dass die Schmalcalder Artikel die Lehre Luthers enthalten, musste er, wenn er seine Behauptung nicht beweisen konnte, zugestehen, was er ja läugnet, dass *Augustana* und Apologie die Lehre Luthers enthalten. Heppe behauptet also (p. 87): Die Lehre von den Sacramenten *in genere* sei eine andere, und so sei auch die von Taufe und Abendmahl eine andere.

Wenn da, was den ersten Punkt anlangt, Heppe behauptet, in der Apologie werde angelegentlich hervorgehoben, dass die Gnadenmittheilung im Wort und Sacrament specifisch eine und dieselbe, nemlich Vermittlung der Sündenvergebung, sei, in den Schmalcalder Artikeln aber werde gerade die Verschiedenheit der Heilsvermittlung in Wort und Sacrament betont, so versteht er die Worte, aus denen er das herausliest, die Worte nemlich: „wir wollen nun wieder zum Evangelio kommen, welches gibt nicht einerlei Weise,

1) cf. Köllner, Symbolik der luth. Kirche. p. 447. Anm. 4.

Rath und Hülfe wider die Sünde, denn Gott ist überschwenglich reich in seiner Gnade. Erstlich durchs mündliche Wort, darin gepredigt wird Vergebung der Sünde in aller Welt.. Zum andern durch die Taufe. Zum dritten durchs heilige Sacrament des Altars. Zum vierten durch die Kraft der Schlüssel.." (ed. Müller p. 319) — diese Worte, sage ich, versteht Heppe ganz falsch: denn sie sagen ja eben nicht eine Verschiedenheit der Heilsvermittlung aus. Von allen, vom Wort wie von den Sacramenten, wird vielmehr gesagt, dass sie Rath und Hülfe wider die Sünde bringen, nur, und darin zeigt sich eben der Reichthum der göttlichen Gnade, nicht in einerlei Weise wird die Hülfe gebracht (im lateinischen Text: *non uno modo consulit et auxiliatur nobis contra peccatum*), denn sie wird gebracht nicht allein durch das Wort, sondern auch durch die Sacramente u. s. w.

Was dann das Abendmahl anlangt, so soll Luther im Concept ganz Melanchthonisch gelehrt haben, nemlich so: der Leib und das Blut Jesu Christi werden mit dem Brod und mit dem Wein dargereicht (als ob das Melanchthonisch und nicht gut Lutherisch wäre!), Amsdorf aber soll Luthern bestimmt haben, die Lehre so zu fassen, wie wir sie jetzt in den Schmalcalder Artikeln finden.[1]) Das liesse sich auch wohl erklären. Kurz vorher erst war die Wittenberger Concordie abgefasst, und da hatte es bekanntlich die meiste Mühe gekostet, den Bucer zur Annahme des Bekenntnisses zu bringen, dass auch die Unwürdigen Leib und Blut Christi geniessen. Noch hatte man Ursache, die ehemaligen Gegner darauf anzusehen, ob sie dieses Bekenntniss auch theilten. Luther hatte also ganz Recht, gerade diesen Punkt hervorzuheben, es ist das aber keine Lehre, welche nicht aus der in der *Augustana* und Apologie enthaltenen Lehre flösse, noch weniger besagt er das Gegentheil von dem, was sich in der Apologie vorfindet: denn dass weder *Augustana* noch Apologie so auszulegen seien, haben wir schon nachgewiesen.

Was soll man aber endlich zu der Behauptung Heppe's sagen, dass die in den Schmalcalder Artikeln enthaltene Verwerfung

1) cf. Heppe, die confessionelle Entwicklung etc. p. 86.

der Lehre, „dass unter einer Gestalt so viel sei als unter beiden“ in unleugbarem Widerspruch stehe mit der Apologie? Der Sinn dieser Erklärung, meint nemlich Heppe, sei offenbar der: „da im Brod das Fleisch und im Wein das Blut Christi enthalten sei, so sei unter einer Gestalt nur ein Theil der Menschheit Christi und nicht so viel vorhanden als unter beiden Gestalten. Dagegen liege es im Sinne der Apologie, dass unter jeder Gestalt der ganze gottmenschliche persönliche Christus vorhanden ist.“ Sagen denn aber die Worte im VI. Art.: „Wir bedürfen der hohen Kunst nicht, die uns lehre, dass unter einer Gestalt so viel sei als unter beiden, wie uns die Schriften und das Concilium zu Constanz lehren. Denn obs gleich wahr wäre, dass unter einer so viel sei als unter beiden, so ist doch die einige Gestalt nicht die ganze Ordnung und Einsetzung, durch Christum gestiftet und befohlen,“ sagen denn diese Worte nicht deutlich genug, dass die Artikel sich für die Verwerfung des Satzes, dass unter einer Gestalt so viel sei als unter beiden, nicht auf dogmatische Gründe einlassen, sondern die Sache entschieden lassen wollen durch Berufung auf Christi Einsetzung und Befehl?

Der Beweis also, dass die Schmalcalder Artikel anderes bekennen, als *Augustana* und Apologie, ist nicht geliefert, es herrscht vielmehr volle Uebereinstimmung zwischen diesen und den anderen Bekenntnissen, was wir als einen Beweis für unsere Behauptung ansehen dürfen, dass *Augustana* und Apologie Luthers Lehre enthalten.

III. Ist durch die Aenderungen, welche Melanchthon in der Augustana vornahm, der Bekenntnissstand der lutherischen Kirche geändert worden?

Wir sind im vorigen Abschnitt vielfach der Behauptung begegnet, dass Melanchthon in der Lehre vom Abendmahl und von den Sacramenten überhaupt beträchtlich von Luther abgewichen sei, und Heppe haben wir sogar von einem Melanchthonischen Typus sprechen hören, welcher unverkennbar der *Augustana* und der Apologie aufgeprägt sei. Auf diesen Punkt einzugehen, haben wir bis jetzt noch nicht Ursache gehabt. Unsere Aufgabe war erfüllt, wenn wir den Beweis lieferten, wie wir es denn versucht haben, dass in *Augustana* und Apologie Luthers Lehre zum vollen Ausdruck gekommen sei. Es wird aber an der Zeit sein, jetzt, wo uns aufs neue die Behauptung von einer Differenz in der Abendmahlslehre zwischen Luther und Melanchthon entgegentritt, und wo zu ihr die andere Behauptung hinzutritt, dass Melanchthon in den Aenderungen, welche er in der *Augustana* angebracht, seiner Lehre einen noch bestimmteren Ausdruck gegeben habe, die Frage nach dieser Differenz näher ins Auge zu fassen. Wir haben übrigens an ihr, das sei zum voraus bemerkt, nur ein Interesse in Bezug auf die Frage, ob Melanchthons abweichende Lehre von Einfluss auf den Bekenntnissstand der lutherischen Kirche war.

Nach Heppe hat sie bekanntlich einen sehr grossen, ja einen dominirenden Einfluss auf denselben gehabt, und hat auch auf Luther die Wahrheit der Melanchthonischen Gedanken eine so eminente Gewalt ausgeübt, dass er sich nur theilweise von derselben frei machen konnte.[1]) Nach Heppe hat aber Melanchthon auch ein genau in sich zusammenhängendes theologisches System gehabt, durch welches auch seine Lehre vom Abendmahl soll bestimmt worden sein. Er rühmt dem Melanchthon nach, dass durch ihn erst der deutsche Protestantismus recht eigentlich

1) Heppe, ibid. p. 47.

zu wissenschaftlichem Bewusstsein gekommen sei, indem Melanchthon die eigenthümlichen speculativen Momente, mit denen der deutsche Protestantismus ins Leben getreten war, wissenschaftlich erfasste, und zu Herstellung eines deutsch-evangelischen Lehrsystems weiter entwickelte. Und zu diesem System ist Melanchthon sehr früh gelangt, es findet sich in seinen Grundzügen schon in der Ausgabe seiner *loci* von 1521, und er hat es durch alle Zeit seines Lebens unwandelbar festgehalten. Die Grundzüge dieses Systems gibt nun auch Heppe in seiner „Geschichte des deutschen Protestantismus" (Bd. I. Absch. II, §. 3) und er behauptet, dass er das System in seiner „Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert" (III Bde. 1857) dargelegt und mit den nöthigen Belegen aus Melanchthons Schriften begründet habe.

Wäre nun unsere Absicht, eine Melanchthonische Theologie zu schreiben, so dürften wir uns der Aufgabe nicht entziehen, diesem von Heppe entworfenen System eine eingehende Prüfung zu widmen; da wir aber hier die Melanchthonische Doctrin nur für einen bestimmten Zweck ins Auge zu fassen haben, so werden wir dieser weitläufigen und nothwendig in die Breite gehenden Arbeit uns entschlagen dürfen, und für unseren Zweck wird folgendes ausreichen.

Schon mit seiner Behauptung, dass Melanchthon ein in sich zusammenhängendes fest geschlossenes System gehabt habe, steht Heppe sehr allein.

Melanchthons Biograph, C. Schmidt, sagt von ihm: „er war kein eigentlich speculativer Geist, sein Hauptinteresse war immer das Ethische, die Darstellung dessen, was zur Beförderung des Heilsbedürfnisses und des frommen Lebens gehört." Und Landerer[1]) sagt gegen Heppe: „es ist im Interesse der geschichtlichen Wahrheit zu bemerken, dass Melanchthon gar nicht der aus dem Tiefen und Ganzen schöpfende systematische und speculative Geist war... Was ist speculativ, wenn es nicht das Bestreben ist, die höchsten und tiefsten Gegensätze mit den Gedanken und der denkenden Intuition zusammenzuknüpfen und

1) Herzog's Realencyclopädie Bd. IX.

die Einheit einer alles beherrschenden und organisirenden Idee zu suchen? Etwas der Art ist gewiss in Luther; er dringt in die Tiefe und in das Ganze; gerade die sogenannten speculativen Dogmen, Trinität, Christologie, aber auch die Lehre vom Werke Christi fasst er für sich und im Zusammenhang mit der Soteriologie an, um vom Princip des Protestantismus aus, vom Glaubensprincip aus, ihre abstrakte traditionelle Form zu überwinden, sie zu vertiefen und zu beseelen... Und Melanchthon dagegen, er geht den speculativen Fragen fast immer geflissentlich aus dem Wege, und sucht das, was ihm als das Praktischwichtige erscheint, *„quae ad aedificationem conducunt, quae ad vitam accommodata sunt"* durch eine verständige und klare Entwicklung der Erkenntniss näher zu bringen." Nicht anders urtheilt Frank.[1]) Er spricht dem Melanchthon gerade die speculative Begabung ab, wenn er sagt: „seine grosse, viel gerühmte und in der That zu rühmende Gabe, die schwierigsten Gegenstände in schlichter und allgemeinfasslicher Weise zu entwickeln, hat ihn überall da verlassen, wo es unmöglich ist, dem Dogma ohne tiefere theologische Speculation wissenschaftlich gerecht zu werden."

Der, dessen Gedanken aus festen, ihm stets vor der Seele schwebenden Anschauungen hervorgehen, ist auch der sich immer gleich bleibende, und ihm ist Stetigkeit in seinen Gedanken eigen.

Verhält es sich so bei Melanchthon?

Wir dürfen nur zusammenstellen, was Frank (Theologie der Concordienformel) über Melanchthons Stellung zur Abendmahlslehre beibringt, um uns zu überzeugen, dass bei Melanchthon gerade das Gegentheil Statt findet.

Während er in den Jahren 1519—21, nachdem er von der Römischen Transsubstantiationslehre sich losgesagt hatte, als Glaubensartikel das bezeichnet „dass der Leib Christi gegessen werde, auf welche Weise immer der heilige Leib die Gestalt des Brodes annehme", hält er es 1526 für ausreichend, wenn man die Gegenwart Christi im Abendmahl lehre. In einem vertraulichen Brief an Camerarius vom December 1527 bekennt er dann, dass

1) Frank, die Theologie der Concordienformel III. p. 7.

er nicht ganz mit Luther übereinstimme. Er berichtet von einem Gespräch mit Luther, in welchem er der von Manchen behaupteten paradoxen Vermischung des Brodes und Leibes Christi gedacht, aber gesehen habe, dass Luther bei seiner früheren Meinung verbleibe, und bemerkt, er, Melanchthon, werde den Streit darüber in keiner Weise ferner berühren. Er scheint Luthern damals dahin verstanden zu haben, als glaube dieser an eine Vermischung des Leibes und Blutes mit den irdischen Elementen. Im Jahr 1528 glaubt er aber, mit der Consecration, die ihn lange beschäftigt hat, ins Reine gekommen zu sein. Für die Darreichung des Leibes und Blutes Christi, urtheilt er jetzt, müsse man auf die Einsetzung Christi zurückgehen und annehmen, dass, wie die Sonne täglich aufgehe kraft der göttlichen Anordnung, so um derselben willen auch der Leib Christi in der Kirche sei wo immer die Kirche ist. Die Meinung aber, Christi Leib könne nicht an vielen Orten sein, bezeichnet er als eine irrige, denn Christus sei ja erhöht über alle Creaturen und allenthalben zugegen.

Von da an erklärt er sich eine Weile entschiedener gegen die Zwinglianer. Luthers in diese Zeit fallende Schriften scheinen von Einfluss auf ihn gewesen zu sein. Er geht 1529 so weit, dass er sagt, er möchte lieber sterben, als durch Gemeinschaft mit der Zwinglischen Sache die Seinen beflecken lassen, und bekennt, er mache sich ein Gewissen daraus, dass er nicht sofort und von Anfang an auf Trennung mit den Schweizern bestanden habe. Jetzt stimmt er mit Luthern nicht nur darin überein, dass die Einsetzungsworte eigentlich aufgefasst werden müssten, er lehrt jetzt auch die körperliche Gegenwart des Leibes und Blutes im Brod und Wein, ist überzeugt, dass der Leib Christi an vielen Orten zugleich sein könne und nimmt die *manducatio oralis* an. Auch von der Meinung, dass Luther ein räumliches Eingeschlossensein von Leib und Blut Christi in Brod und Wein annehme, ist er, namentlich seit dem Marburger Gespräch, zurückgekommen. Gerade also die Jahre 1529 und 1530 wird man als die bezeichnen können, in welchen Melanchthon am entschiedensten der Lehre Luthers zugefallen war.

Bei dieser Entschiedenheit blieb er aber freilich nicht lange.

Die politische Lage, welche jetzt eine Verbindung mit den schweizerisch Gesinnten wünschenswerth machte, Oecolampads Dialog, die Einwirkung Bucers haben ihn bald wieder ins Schwanken gebracht. Der frühere Zweifel über die locale oder illocale Verbindung des Leibes und Blutes Christi mit den Elementen des Abendmahls drängte sich wieder hervor, und brachte ihn endlich dahin, dass er nur ein Dasein der himmlischen Elemente im Akt des Abendmahls setzte, Luthers Lehre von der unräumlichen Gegenwart des Leibes und Blutes in Brod und Wein aber als Impanation verstand. Dem Zwingli gegenüber betont er jetzt nur die wahre Gegenwart Christi im Abendmahl, und spricht nun bald von dem Dasein und der Wirksamkeit nur der Person, bald von dem wirklichen Dasein auch des Leibes Christi. Daraus begreift es sich dann, dass, als ihm Luther zum Behuf des Gesprächs mit Bucer in Cassel (im J. 1534) eine Instruction mitgab des Inhalts, dass auf den unlösbaren Zusammenhang zwischen Brod und Leib, Wein und Blut aller Nachdruck gelegt werden müsse, Melanchthon diese Instruction als eine ihm fremde Meinung bezeichnete, und auch über den Abschluss der Concordie nicht erfreut war, wohl weil er fühlte, dass man doch nicht so einig war, als es durch den Abschluss den Anschein hatte. Daraus folgt nun zwar nicht, dass er die Concordie nicht mit Ueberzeugung unterschrieben hat, war ja doch in ihr, was ihm stets die Hauptsache blieb, die Transsubstantiation und die räumliche Einschliessung in dem Brod abgelehnt, da konnte ihm auch nicht die darin behauptete *manducatio indignorum* zum Anstoss gereichen, da er diese selbst früher behauptet hatte, wie er sich auch später durch Unterschrift der Schmalcaldischen Artikel zu ihr bekannte. Aber die Concordie lautete doch eben nur so, dass er sie unterschreiben konnte, aus seinem Herzen heraus war sie doch nicht geschrieben.

Wer kann Angesichts dieser Schwankungen sagen, dass Melanchthon eine feste in sich zusammenhängende Ansicht, und zwar von der ersten Zeit an, gehabt und vertreten hat? Gewiss richtiger ist, was Frank sagt: „man kann es getrost als historische Thatsache bezeichnen, dass Melanchthon niemals, weder in der früheren, noch in der späteren Zeit seines Lebens, zu völ-

liger Klarheit und bleibender Sicherheit in dem Verständniss des Dogma vom Abendmahl gekommen ist.“ Allerdings wird man, auch mit Frank, annehmen müssen, dass „wenn Melanchthon es jemals über sich vermocht hätte, in der späteren Zeit ohne alle Rücksicht auf die Umstände und Verhältnisse sich auszusprechen, er seine frühere Annahme von der Multipräsenz des Leibes Christi zurückgezogen, die lutherische Lehre vom Empfang des Leibes und Blutes unter dem Brod und Wein abgewiesen und sich auf die Aussage beschränkt haben würde, Christus sei bei dem stiftungsgemässen Brauch des Sacraments gegenwärtig, und mache uns bei dem Empfang desselben seiner selbst theilhaftig.“ Sehr richtig setzt aber Frank hinzu, „Melanchthon würde dann auch nicht verschwiegen haben, dass für die *manducatio indignorum* in seinem Dogma kein Raum sei, und er hätte folgeweise die synecdochische Auffassung aufgeben müssen.“

Aber Melanchthon hat das eben nicht gethan. Er hat sich daran genügen lassen, „die ihm anstössigen und den Streit mit den Schweizerischen Theologen bedingenden Punkte des lutherischen Dogmas in einer Weise zu beseitigen, dass weder ein direkter Widerspruch gegen die lutherische Auffassung, noch eine offene Lossagung von seinen eigenen früheren Behauptungen ersichtlich wäre“, und es konnte daher dem weniger Eingeweihten scheinen, als sei Melanchthons Stellung in der Sacramentsfrage jetzt noch die gleiche, wie ehedem. Dem gemäss erklärte Melanchthon noch im Jahr 1556, dass er rücksichtlich des Abendmahls bei der im Jahr 1530 übergebenen Augsb. Conf. beharre, und erklärte er sich noch 1557 und später bereit, die Schmalcaldischen Artikel anzuerkennen.[1])

Verhält es sich so mit der Lehre Melanchthons, wie Frank behauptet und nachweist, so ist damit ein dreifaches constatirt: 1) dass bei Melanchthon eine Wandlung in seiner Abendmahlslehre vorgegangen ist; 2) dass die Wandlung in die Zeit nach dem Jahr 1530 fällt; 3) dass Melanchthon sein Abgewichensein von der Lehre Luthers nie offen ausgesprochen hat.

Es ist also mit dem ersten Ergebniss die Behauptung Hep-

1) Die Belegstellen bei Frank III, Not. 58 u. 59.

pe's, dass Melanchthon sich in seiner Lehre stets gleichgeblieben sei, ausgeschlossen; mit dem zweiten Ergebniss aber ist die andere Behauptung Heppes hinfällig, dass schon die *Augustana* von 1530 die dem Melanchthon eigenthümliche Lehre enthalte. Die in der *Augustana* niedergelegte Abendmahlslehre ist, wie wir früher schon gezeigt haben, die Luthers, und sie ist das nach dem eigenen Zeugniss Melanchthons. Sie war damals aber auch die Lehre Melanchthons.[1])

Ist aber Melanchthon nicht später, nachdem eine Wandlung in seiner Lehre eingetreten war, der Versuchung unterlegen, diese jetzt von Luther abweichende Lehre zur Geltung zu bringen, etwa gar dadurch, dass er in die späteren Ausgaben der *Augustana* sie einrückte, so dass man zwar nicht mit Heppe sagen könnte, er habe seiner Lehre in den folgenden Ausgaben einen bestimmteren Ausdruck gegeben, aber doch sagen müsste, er habe damit angefangen, ihr eine andere Deutung zu geben?

Franks Aeusserung, dass Melanchthon, nachdem er allmählich sich von der Anschauung Luthers getrennt hatte, darauf ausging, „seine früheren mit Luther übereinstimmenden Aussagen im Sinne seiner späteren Ueberzeugung aufzufassen und zu deuten," wird man nicht als dahin zielend zu betrachten haben. Damit meint er wohl nur, dass Melanchthon seine Abweichung zu verdecken gesucht habe, und bezieht er sich nur auf die privaten Aeusserungen Melanchthons. Es ist aber etwas ganz anderes, darauf bedacht zu sein, die Differenz nicht an den Tag treten zu lassen und des Willens zu sein, seine abweichende Meinung für die Lehre Luthers auszugeben und ihr kirchliche Geltung zu verschaffen suchen. Das Letztere aber wäre der Fall Melanchthons gewesen, wenn er in die späteren Ausgaben der *Augustana* seine von Luthern abweichende Lehre hätte hineinlegen wollen.

Dagegen spricht alles. Einmal schon der Charakter Melanchthons. Melanchthon war kein Mann von besonderer Charak-

1) Melanchthon schreibt am Tag nach der Uebergabe der *Augustana*, am 26. Juni an Veit Dietrich: auch der Landgraf Philipp habe die nun übergebene Confession mit unterschrieben, *ubi inest etiam articulus περὶ τοῦ δείπνου κυριακοῦ juxta sententiam Lutheri.*

terstärke, aber unredlich war er nicht. Die bewusste Hineinlegung seiner von Luther abweichenden Lehre in die späteren Ausgaben der Bekenntnissschriften wäre ein Akt grober Unredlichkeit gegen Luther und die lutherische Kirche gewesen. Dann: es ist nicht denkbar, dass das Luthern entgangen wäre, Luther wäre aber nicht der Mann gewesen, das zu dulden. Er konnte die Wandlung, welche in Melanchthons Lehre vorging, von der er wenigstens eine Ahnung hatte, ertragen und er ertrug sie um der hohen Achtung willen, die er vor den grossen Verdiensten Melanchthons hatte, er hätte sie aber gewiss nicht ertragen, wenn er hätte sehen müssen, dass Melanchthons Lehre die seinige gefährde. Endlich: hatte sich auch Melanchthon von der Lehre Luthers allmählich entfernt, so gestaltete er ihr gegenüber doch seine eigene Lehre durchaus nicht so klar und bestimmt aus, wie es nothwendig gewesen wäre, ihr kirchliche Geltung zu verschaffen. Wir haben ja schon gesehen, dass er es geradehin vermieden hat, sich rückhaltlos über die Abendmahlslehre auszusprechen, und das vermied er wohl nicht nur, um keine Differenz an den Tag treten zu lassen, sondern auch, weil er in sich selbst zu keiner Bestimmtheit in der Lehre gelangte.

Das alles sind Gründe, welche es von vornherein als undenkbar erscheinen lassen, dass Melanchthon in den späteren Ausgaben der Bekenntnissschriften die Lehre Luthers zu verdrängen und seine davon abweichende Lehre zur Geltung zu bringen suchte.

Indessen, es ist nun einmal diese Behauptung ausgesprochen, und man sucht sie zu begründen. Wir können uns also der Aufgabe nicht entziehen, die Veränderungen, welche in der *Augustana* vorgenommen worden sind, darauf hin anzusehen.

Die erste erhebliche Veränderung, welche Melanchthon mit der *Augustana*, und zwar dem lateinischen Text, vornahm, fällt in das Jahr 1540 und auch da kommt für uns nur die in Art. X vorgenommene in Betracht. Während es in der *conf. invariata* heisst: *quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena D. et improbant secus docentes*, sagt Melanch-

thon jetzt: *quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi, vescentibus in coena D.*

Da sind nun eine Menge Fragen erhoben worden, vor allem die, warum Melanchthon so geändert hat; dann die, welche Tragweite diese Aenderung hatte; endlich die, was Luther und die anderen Zeitgenossen davon gehalten haben? Namentlich über den letzteren Punkt gingen und gehen die Ansichten weit aus einander. Luther sei überhaupt darüber unzufrieden gewesen, dass Melanchthon die *Augustana* wie eine Privatschrift behandelt und eigenmächtig Aenderungen vorgenommen habe, sagen die Einen, und dieselben bringen auch bei, dass der Kurfürst von Sachsen schon vor 1540 mit den Aenderungen, welche Melanchthon in den vorangehenden Ausgaben gemacht, unzufrieden gewesen sei.[1]) Von anderer Seite wird behauptet und sucht man durch geschichtliche Zeugnisse zu belegen, dass die Aenderungen mit Wissen und Gutheissung Luthers vorgenommen worden seien.[2]) Das sind aber Fragen, auf welche wir für unseren Zweck nicht näher einzugehen brauchen.[3]) Alles dreht sich um die Frage, aus welchem Grunde Melanchthon geändert hat, und welche Folgerung man aus der Aenderung Melanchthons ableiten will. Von einer Seite wird behauptet, Melanchthon habe die Aenderung den Schweizern zu lieb vorgenommen, denn diese hätten sich an die in der *conf. variata* enthaltene Abendmahlslehre leichter anschliessen können. Daraus folgert man aber dann weiter, dass, nachdem die *conf. variata* anerkannt worden, man lutherischer Seits das Bekenntniss vom Jahr 1530 nicht mehr gegen die Schweizer geltend machen, und dass man die *confessio variata* nicht mehr im lutherischen Sinn interpretiren durfte. Von diesen Behauptungen ist das wahr, oder wenigstens wahrscheinlich, dass Melanchthon allerdings bei der Aenderung die Schweizer im Auge hatte. Manche behaupten zwar, Melanchthon habe mit Rücksicht auf die *Pontificii* die Aenderung vorgenommen, und berufen sich dafür darauf, dass

1) Historie des Sacramentsstreits p. 447.

2) So schon Hospinian in seiner *historia sacramentaria* II, p. 174.

3) Eine gründliche Untersuchung dieser Frage bei Köllner, l. c. p. 237 u. den Noten 6—13.

die Transsubstantiationslehre, welche die *Pontificii* in der *conf. invariata* noch glaubten finden zu können, in der *variata* bestimmter ausgeschlossen sei. Die Absicht, die Transsubstantiationslehre recht bestimmt auszuschliessen, hat auch gewiss bei Melanchthon obgewaltet, das schliesst aber nicht aus, dass er mit der Aenderung sein Absehen zugleich auf die Schweizer gerichtet hat, lässt sich ja auch die Berufung des Satzes: *„improbant secus docentes"* aus der Rücksicht auf die *Pontificii*, wie schon Planck richtig bemerkt, gar nicht erklären. Den Schweizern musste die Aenderung auch willkommen sein. Sie verweigerten um diese Zeit zwar auch nicht geradezu, den Ausdruck *adesse* sich anzueignen, aber es drängte sich dabei doch die Frage auf, in welcher Weise Christi Leib gegenwärtig sei, und diese Frage beantworteten sie anders als die Lutheraner: darum war ihnen das Wort *exhiberi* bequemer. Dass Leib Christi im Abendmahl dargereicht werde, konnte in gewissem Sinn selbst ein Zwinglianer zugeben. Auch dem Ausdruck *distribui* konnte leicht eine ihnen unbequeme Deutung gegeben werden: darum sahen sie es gern, dass auch dieser Ausdruck fiel. — Eine Absicht, den Schweizern den Anschluss an die *Augustana* zu erleichtern, werden wir also in der von Melanchthon vorgenommenen Aenderung anerkennen müssen. Eine Aenderung zu diesem Endzweck konnte Melanchthon aber auch für gerechtfertigt erachten. Sie wurde ja in der Zeit vorgenommen, in welcher das endliche Schicksal der Wittenberger Concordie noch nicht entschieden war, und in welcher man noch hoffen konnte, dass die Schweizer sich an dieselbe anschliessen würden. Der Anschluss an sie war ihnen nun durch diese Aenderung erleichtert. Hegte aber Melanchthon diese Hoffnung, so schloss das die Annahme in sich, dass die Schweizer ihr bisheriges Bekenntniss aufgegeben hätten, die Aenderung hatte also nicht die Tragweite, ihnen einen Anschluss mit Beihaltung ihres bisherigen Bekenntnisses zu ermöglichen. Das: *imrpobant secus docentes* unter diesen Voraussetzungen zu streichen, erschien aber dann billig, denn damit waren nur die Zwinglianer mit ihrem alten Bekenntniss gemeint.[1])

1) Ueber dieses alte Bekenntniss hat aber Melanchthon zu keiner Zeit

Es liesse sich sogar denken, dass Luther merkte, dass das die Absicht Melanchthons bei der Aenderung gewesen sei, und dass er den Melanchthon gewähren liess, wenn er gleich seine Hoffnungen nicht theilte.

Weiteres aber konnte Melanchthon mit der Aenderung unmöglich bezwecken. Unmöglich konnte seine Absicht dabei die sein, den Lutheranern das Abendmahlsbekenntniss, das in der *conf. invariata* ausgesprochen war, zu nehmen, und ihnen ein anderes unterzuschieben, welches ihnen nicht gestattete, die ganze Abendmahlslehre Luthers, wie sie in der *conf. invariata* enthalten war, in dasselbe hineinzulegen. Denn zu diesem Endzweck will man ja doch von gewisser Seite die *conf. variata* missbrauchen. Man will sagen, das Bekenntniss der *Augustana* reicht nicht weiter, als dahin, dass im Abendmahl Christi Leib dargereicht werde. In welcher Weise, ob mit und unter Brod, oder nur mittelst des Glaubens, ob allen oder nur den Würdigen, darüber sagt das Bekenntniss nichts, man darf also jetzt nicht mehr sagen, auf dem Boden der *Augustana* stehe nur, wer ein Dasein des Leibes und Blutes Christi in, mit und unter dem Brod bekenne, und eine Mittheilung desselben an Würdige und Unwürdige behauptet; man muss vielmehr auch den als Bekenner der *Augustana* gelten lassen, der beides in Abrede stellt, und das Dargereichtwerden etwa im Sinne Calvins versteht. Die Lutheraner wären damit um ihr ursprüngliches Bekenntniss betrogen gewesen, es wäre durch eine List ihnen entzogen worden, und Eck hätte Recht gehabt, als er auf dem Wormser Colloquium behauptete, die jetzt vorgelegte Confession sei eine andere, als die dem Kaiser Carl in Ausgsburg vorgelegte; Melanchthon aber hätte sich einer Lüge schuldig gemacht, als er antwortete: „in der Sache oder Substanz oder Meinung sei nichts geändert, obwohl in dem letzten Exemplar etwas linder oder klärer Worte gebraucht sind.“ Dass dann Luther geradehin der dupirte Theil

günstiger gedacht: denn wenn er jetzt durch die in Rede stehende Aenderung den Schweizern den Anschluss an die *Augustana* erleichtern wollte, so dachte er dabei an den Umschwung der Lehre Zwinglis, welcher durch Calvin Statt hatte, von der er allerdings glaubte, dass sie der Lehre Luthers näher stehe.

war, ist leicht zu sehen, schwer aber zu glauben, dass Luther der Mann darnach war, sich dupiren zu lassen. Und wäre er und wären es mit ihm die Lutherischgesinnten gewesen, so hätte das neue Bekenntniss seine Bedeutung verloren, so bald der Betrug aufgedeckt war: denn wer will annehmen, dass man auf solche Weise an ein Bekennntniss binden darf?

Wer sich dazu verstehen kann, dem Melanchthon einen solchen bösen Streich zuzutrauen, der wird sich freilich auch zu helfen wissen, wenn wir ihm entgegen halten, dass Melanchthon selbst auch in der späteren Zeit sich stets zu dem Bekenntniss von 1530 bekannte. Wir wollen nur ein Paar Beispiele anführen. Das eine ist dieses: die zuerst in der „gründlichen Historie der A. C." 1634 enthaltene Erzählung, dass Melanchthon auf dem Regensburger Colloquium 1541 genöthigt worden sei, den geänderten Artikel X in seiner alten Fassung herzustellen, ist zwar unwahr. Sie beruht auf einer ganz falschen Deutung gewisser Vorfälle in Regensburg. Auf ihm war nemlich das sog. erste Interim vom Kaiser vorgelegt worden, und in diesem war die Lehre vom Abendmahl in einer Weise gefasst, mit welcher man protestantischer Seits hätte zufrieden sein können, am Rand der Schrift aber war dem Bekenntniss eine Deutung zu Gunsten der Transsubstantiationslehre gegeben. Diess veranlasste zu mehreren Schritten, unter anderen zu dem, dass Melanchthon in seinem und der anderen Collocutoren Namen eine Schrift übergab, in welcher ihr Bekenntniss vom Abendmahl enthalten war. Dieses lautet so: „wir haben deutlich bezeugt, dass wir den allgemeinen Consens der christlichen Kirche annehmen und vertheidigen, nemlich dass im Nachtmahl des Herrn mit dem gesegneten Brod und Wein wahrhaftig und wesentlich gegenwärtig sind und empfangen werden der Leib und das Blut des Herrn. Denn wir haben bezeugt, dass wir verwerfen diejenigen, welche läugnen, dass der wahre Leib Christi nicht gegenwärtig dasei und empfangen werde. Denn wir haben einen Abscheu für den ruchlosen Reden in dieser Sache."[1]) Da haben

1) Historie des Sacramentsstreits p. 439. Ueber diese Vorgänge auch Köllner, Symbolik der luth. Kirche. p. 247.

wir also genau dasselbe Bekenntniss, welches wir in der *Augustana invariata* lesen.

Der anderen Beispiele haben wir schon an einem anderen Ort gedacht, sie mögen aber hier *in extenso* stehen. Melanchthon schreibt im Jahr 1557: *neque discedere nos neque discessuros esse a confessione nostra, Augustae exhibita a. 1530, nec mutare nos doctrinam ejus confessionis nec mutaturos esse et rejicere nos dogmata cum ea pugnantia.*[1]) Und ausdrücklich schliesst er noch an einer anderen Stelle die Deutung aus, welche man alsbald der *conf. invariata* gegeben hatte. Er sagt 1558: „damit aber verstanden werde, dass nicht allein von geistlicher Niessung, die auch ausser dem Gebrauch des Sacraments geschieht, geredet werde, ist dabei gesetzt, dass im eingesetzten Brauch der Herr Christus lebendig und wesentlich gegenwärtig sei . ."[2])

Man darf diesen Worten freilich keine zu weite Deutung geben und daraus folgern, Melanchthon sei damals noch in allen Stücken zum Bekenntniss Luthers gestanden, aber den vollgültigen Beweis liefern sie, dass Melanchthon mit dem Bekenntniss von 1540 nicht das von 1530 abrogiren wollte. Diesem Beweis könnte sich nur entziehen, wer sich entschliessen wollte zu sagen: wie Melanchthon im Jahr 1540 sich jene List, um nicht zu sagen jenen Betrug, erlaubt habe, so habe er es auch über sich vermocht, in den angeführten Fällen ein unwahres Bekenntniss abzulegen. In diesem Punkt haben wir indessen selbst Heppe für uns, der sagt: „von einer Abänderung, welche Melanchthon mit dem Lehrinhalt der Augsb. Confession vorgenommen haben soll, liegt in der neuen Bearbeitung der *Augustana* nichts vor." Freilich aber, Heppe findet in der *Aug. invariata* bereits nur den Melanchthonischen Typus: doch das ist schon zurückgewiesen.

Nehmen wir nun noch hinzu, dass nur mit dem lateinischen Text eine Aenderung vorgegangen, der deutsche Text aber unverändert geblieben ist, auf den man sich also jederzeit berufen konnte, so wird man als unzweifelhaft anzuerkennen haben, dass eine Alteration der Abendmahlslehre in dem Sinne,

1) C. R. IX, 386. 2) C. R. IX, 626.

dass die in der *confessio invariata* enthaltene Lehre nicht mehr zu Recht bestehen sollte, von Melanchthon nicht beabsichtigt und nicht vollzogen worden ist, dass die *confessio invariata* das Grundbekenntniss bleibt und die *invariata* nicht aus der *variata,* sondern umgekehrt diese aus jener auszulegen ist.

Wir sind damit bei einem Haltpunkt angelangt.

In die Zeit vom Jahr 1540 bis zu Luthers Tod fällt kein Ereigniss mehr, welches für uns in Betracht zu nehmen wäre, als die letzte Erklärung Luthers gegen die Schweizer, von der schon gehandelt worden ist.

Ueberschauen wir jetzt den Stand der Dinge zur Zeit, als Luther starb, so ist es der:

Die Lehre war der Römischen und der Schweizerischen gegenüber festabgegränzt. Luthers letztes Bekenntniss hatte zum Ueberfluss gezeigt, dass er seiner Lehre vom Abendmahl treu geblieben war, die vorangehenden Bekenntnisse müssen also im Sinne Luthers ausgelegt werden. Ob man in das eine oder andere die Auffassung Melanchthons oder Calvins hineinlegen kann, darauf kommt gar nichts an, denn niemand hat ein Recht dazu, und auch Melanchthon hat seiner Auffassung nie die Tragweite gegeben, dass die lutherische Lehre dadurch um ihre Geltung kommen sollte. Bei diesem Stand der Dinge hat man eigentlich gar nicht Ursache zu fragen, ob wie Luther auch die anderen lutherischen Theologen dachten? Wollten sie lutherische Theologen sein, so mussten sie wie Luther lehren, durch die Bekenntnisse waren sie gebunden. Man hat aber auch keine Anzeichen, dass sie anders glaubten. Planck legt freilich ein Gewicht darauf, dass, als Luther gegen die Schweizer losbrach und diese ihm heftig antworteten, die Theologen ihn allein auf dem Kampfplatz stehen liessen. Das ist aber, wie Planck selbst zugibt,[1]) kein Beweis dafür, dass die Theologen von Luthers Lehre abgewichen sind, es ist aber auch nicht einmal, wie Planck behauptet, ein Beweis dafür, dass sie gegen die Schweizer Lehre indifferenter geworden waren. Diese ihre Stellung lässt sich aus anderen Ursachen erklären. Sie moch-

1) IV, 35.

ten von einem erneuten Kampf sich nichts versprechen und verhielten sich darum still. Oder höchstens mochten sie glauben, die Schweizer stünden ihnen in dieser Lehre doch näher, als Luther zuletzt annnahm, oder sie könnten näher kommen, wenn man ihnen Zeit liesse, und schwiegen jetzt, weil sie der Meinung waren, Luther hätte besser die Sache ihren Gang gehen lassen sollen. Eine geringere Werthlegung auf die Unterschiede der Lutherischen und Schweizerischen Lehre liegt darin nicht.

Was hat nun die Folgezeit gebracht?

Nachdem Luther gestorben war, kam es zu der Frage, wer hinfüro den Wagen Israels lenken solle? Naturgemäss richteten sich die Augen auf Melanchthon. Es hat ihm wohl kein Theologe die Führerschaft streitig gemacht, es hat aber wohl auch kein Theologe, auch keiner von seinen engsten Anhängern, ihm zugetraut, dass er mit so sicherer Hand lenken werde, als Luther. Dass sich sofort eine Partei zu bilden angefangen, welche den Melanchthon anzufechten entschlossen war, lässt sich nicht beweisen, und Planck, der es behauptet, hat es auch nicht bewiesen. Aber freilich fehlte es nicht an Solchen, welche den Melanchthon mit einem gewissen Misstrauen betrachteten. Daraus kann man ihnen keinen Vorwurf machen. Man weiss ja, was Luther bereits an Melanchthon auszusetzen hatte, wie er mit dessen Stellung in der Cöllner Reformation, und in der Abendmahlslehre theils unzufrieden, theils über sie bedenklich war. Vielleicht ist es auch wahr, dass er in Melanchthons *locis* manches geändert wünschte, wie Seckendorf behauptet.[1]) Luther trug das im Gedächtniss an die grossen Verdienste Melanchthons, und konnte es leichter tragen in dem Bewusstsein, dass er einem weiteren Abirren zu wehren der Mann sei. Auch von den in Rede stehenden Theologen durfte man erwarten, dass sie den Verdiensten Melanchthons gebührende Rechnung tragen würden, aber die Lage der Dinge war jetzt doch eine andere. Jetzt kam die Führung an Melanchthon, und jene Theologen brauchten keine Nachbeter Luthers zu sein, wenn sie die Besorgniss

1) cf. auch die handschriftliche Geschichte Ratzebergers über Luther und seine Zeit etc. von Neudecker. 1850. p. 139.

hegten, Melanchthons Schwächen würden jetzt ungescheuter heraustreten, oder auch wenn sie den Vorsatz fassten, dem, wenn möglich, zu wehren. Weiter sind sie aber nicht gegangen. Dass sie von vornherein in eigentliche Opposition zu Melanchthon getreten waren, lässt sich nicht beweisen, auch eine ausgesprochene Parteistellung hatte nicht Statt, man wird also auch von einer eigentlichen Partei Melanchthons in dieser Zeit nicht sprechen können.

Die Dinge lagen auch unmittelbar nach Luthers Tod nicht so, dass zwischen den engeren Anhängern Luthers und Melanchthons ein Bruch auch nur vorauszusehen war. Denn was hätte mit Nothwendigkeit einen solchen herbeiführen sollen? Melanchthons Stellung in der Abendmahlslehre? Es wäre sehr die Frage gewesen, ob Melanchthon unter anderen Umständen, als eintraten, aus der zurückhaltenden Stellung, die er bis dahin eingenommen, herausgetreten wäre. Oder die anderweitigen Eigenthümlichkeiten Melanchthons? Seine Neigung, die Schärfe zu vermeiden und überall Ausgleichungen zu versuchen? Vielleicht hätten sich auch jetzt Männer gefunden, welche diesen Eigenthümlichkeiten Zügel angelegt hätten und in ruhigen Zeiten wären sie auch nicht so sehr zu fürchten gewesen.

Freilich, wenn es mit Melanchthons Theologie gestanden wäre, wie Heppe behauptet, wenn er jenes bestimmt ausgeprägte und in so starkem Gegensatz zu Luthers Theologie stehende System hatte, welches Heppe ihm andichtet, und wenn er nun nur auf den Tod Luthers gewartet hätte, um dieses zur Geltung zu bringen: dann wäre freilich ein Bruch unvermeidlich gewesen, aber weder ein solches System, noch einen solchen Plan hatte Melanchthon.

Dass es zum Bruch kam, hat seinen Grund in den Ereignissen, welche bald nach Luthers Tode unerwartet eintraten, und in der Stellung, welche Melanchthon in ihnen einnahm, wir meinen das vom Kaiser ausgegangene Interim.

Zweiter Abschnitt.

Derselbe leitet sich ein und wird erzeugt durch das **Interim.** Mit diesem hängen zwar die Streitigkeiten über das Abendmahl, zu deren Beschreibung wir nun übergehen, nicht unmittelbar zusammen. Dieselben gehen nicht in gleicher Weise, wie die adiaphorischen, majoristischen, synergistischen und antinomistischen Streitigkeiten aus dem Zerwürfniss hervor, das auf Anlass des Interims unter den lutherischen Theologen entstanden war, aber sie können doch nur recht verstanden werden, wenn man die Zeit genau kennt, in der sie geführt wurden, und diese eben ist durch das Interim bestimmt.

Ihm wenden wir uns also zuerst zu.

Wir beginnen mit einem kurzen Ueberblick über die Geschichte der beiden Interims, des Augsburger und des Leipziger, und halten uns dabei zumeist an die 1559 von Wittenberg ausgegangene *expositio eorum, quae theologi academiae Witebergensis de rebus ad religionem pertinentibus .. monuerint.*

Auch nach dem Sieg des Kaisers über die Schmalcalder Verbündeten lagen die Dinge doch nicht so, dass er dem Protestantismus sofort hätte ein Ende machen können, immer hielt er noch an dem Gedanken fest, durch ein allgemeines Concil die Einheit der Kirche wieder herzustellen. In Erzielung eines solchen Concils unterstützte ihn aber der Papst nicht so, wie er es erwartete, er fasste also den Entschluss, vorerst eine Kirchenordnung zu erlassen, welche für beide Theile Geltung haben sollte, bis durch ein allgemeines Concil eine definitive Ordnung der kirchlichen Dinge erreicht werde. Diese Kirchenordnung ist das vielberühmte Augsburger Interim. Dieses gab sich allerdings den Schein, als enthalte es einen Vergleich zwischen

Protestanten und Katholiken, in Wahrheit aber stand es, darin dem Regensburger Interim von 1546 immerhin sehr unähnlich ganz auf katholischer Seite. Dennoch gab sich der Kaiser der Hoffnung hin, die Protestanten zur Annahme desselben zu bewegen. Zwei Monate vor Veröffentlichung desselben fing er an, die Fürsten zu sondiren, am 17. März wurde es dem Kurfürsten Moritz von Sachsen vorgelesen, und natürlich legte der Kaiser ein besonderes Gewicht darauf, dass es in dessen Lande, der Wiege der Reformation, eingeführt würde. Der Kurfürst verweigerte die Annahme, bevor er es nicht seinen Theologen vorgelegt hätte, und bat den König Ferdinand, die Erlaubniss dazu bei dem Kaiser auszuwirken, Ferdinand aber rieth, er möge von Melanchthon absehen, denn dieser sei bei dem Kaiser besonders schlecht angeschrieben, und leicht könne es kommen, dass er dessen Auslieferung verlange. Am 24. März verhandelte dann der Kaiser in Person mit dem Kurfürsten und liess ihm durch den *orator* sagen, er hoffe, er werde sich gleich den anderen Fürsten fügen. Der Kurfürst antwortete, er hätte den Seinen versprochen, sie nicht zur Verleugnung ihrer Religion zu zwingen und die Sache im alten Stand zu lassen, bis dieselbe auf einem freien Concil entschieden wäre. Das habe der Kaiser selbst zugestanden, er bitte daher um die Erlaubniss, nach Hause reisen zu dürfen, um sich mit den Seinigen zu berathen. Der Kaiser erwiederte: was ein Fürst mit den Ständen in Sachen der Religion beschlossen habe, das müssten die Unterthanen annehmen, so sei es Sitte, die Theologen aber, mit denen der Kurfürst sich berathen wolle, seien gerade die, welche sich wider die kaiserliche Majestät aufgelehnt hätten, und unter diesen sei Melanchthon der ärgste, den solle er ihm ausliefern. Darauf entgegnete der Kurfürst: da er mit Zustimmung des Kaisers seinen Unterthanen jenes Versprechen gegeben, so sei seine Lage eine andere als die der anderen Fürsten. Den Melanchthon suchte er zu entschuldigen.

Die Erlaubniss, den Reichstag zu verlassen, um die er bat, konnte der Kurfürst noch nicht auswirken. Er hatte sich aber bald nach dieser Unterredung eine Abschrift des Interims zu verschaffen gewusst, diese sendete er an seine Theologen und forderte sie

zu einem Gutachten darüber auf. Ein kurzes, aber dem Interim ungünstiges, Gutachten Melanchthons, das dem Kurfürsten überschickt wurde, genügte ihm nicht, er verlangte ein ausführlicheres, und ordnete an, dass sich die Theologen Cruciger, Major, Pfeffinger und Melanchthon zu diesem Endzweck am 20. April 1548 in Celle versammeln sollten. Das da abgefasste Gutachten (vom 24. April) beschäftigte sich vorzugsweise mit dem Hauptartikel, dem vom Glauben. Die Theologen erklärten, in die Form, in welche dieser Artikel im Interim gefasst sei, könnten sie nicht willigen und dem Kurfürsten die Annahme nicht rathen.

In diese Zeit fällt nun die Weigerung der katholischen Stände, das Interim anzunehmen, sie wollten, es solle nur den Protestanten proponirt werden. Dadurch bekam das Interim einen ganz anderen Charakter, denn jetzt konnte es nicht mehr als ein zwischen beiden Theilen getroffener Vergleich betrachtet werden. Darum ging die Meinung Melanchthons, der diesen Unterschied wohl einsah, jetzt dahin, dass man alle weiteren Verhandlungen aufgeben solle.

Das war aber nicht nach dem Sinne des Kurfürsten, er forderte vielmehr (noch von Augsburg aus) seine Theologen, indem er ihnen das Interim zuschickte, zu einem neuen Gutachten auf, das er den Ständen vorlegen könne, und empfahl ihnen darin möglichste Nachgiebigkeit. Das Gutachten, das auch von Melanchthon unterschrieben war (vom 16. Juni), brauchte ihn wenigstens nicht zu entmuthigen. Darin war zwar erklärt, dass das Interim in vielen Artikeln der rechten Lehre zuwider sei, aber es wurde darin doch nicht der früher gegebene Rath, die Verhandlungen jetzt abzubrechen, wiederholt, vielmehr heisst es zuletzt, es sei Sache des Fürsten, für den Fall, dass Krieg um dieser Sache willen drohe, zu erwägen, was er zur Vertheidigung der Kirche zu unternehmen oder zu ertragen habe, sie, die Theologen, aber seien bereit, als Privatpersonen zu leiden. Dem Kurfürsten war also doch freie Hand gelassen. Er entschloss sich jetzt, die Sache vor einen Ständeausschuss zu bringen, und berief denselben nach seiner Rückkehr von Augsburg, denn der Kaiser hatte ihm jetzt die Erlaubniss dazu ertheilt, nach Meissen. Daher legte er ihnen, indem er ihnen das Interim übergab, ans

Herz: *ut ne Caesari obedire atque obsequi recusarent in omnibus, quae ullo modo salva veritate verbi Dei et sine laesione bonae conscientiae fieri possent, idque pacis et concordiae causa, et ad multiplicia pericula avertendum.*[1])

Man nahm es in Meissen doch genauer, als der Kurfürst mochte erwartet haben, man forderte von den da versammelten Theologen (Melanchthon, Cruciger, Pfeffinger, Gresser [aus Dresden], G. Major, Joh. Forster [aus Merseburg]) ein Gutachten, das diese am 6. Juli einreichten, dann trat man in Berathung, was dem Kaiser zu antworten sei. Erst wollten die Stände, es solle dem Kaiser eine *summa doctrinae* überschickt werden, aus welcher er ersehen könne, worin man abweiche und worin nicht. Demgemäss machte sich Melanchthon an die Arbeit, dann aber wurden die Theologen doch bedenklich darüber, ob es der Kaiser gut aufnehmen werde, wenn man eine solche, dem Interim widersprechende, *summa doctrinae* ihm vorlege, und machten den Vorschlag, die Stände sollten an den Kaiser einfach die Bitte richten, er möge ihnen gar keine Aenderung, weder in der Lehre noch in den Ceremonien, zumuthen;[2]) die Stände aber beschlossen jetzt, den Kurfürsten zu bitten, er möge diese Bitte an den Kaiser bringen. Der Kurfürst war aber überzeugt, dass damit bei dem Kaiser nicht zum Ziel zu kommen sei und meinte, es müsse wenigstens in den *adiaphoris* Nachgiebigkeit gezeigt werden.[3]) Er wendete sich zu diesem Behuf in der Stille an die noch katholisch gebliebenen Bischöfe seines Landes, an die von Meissen und Naumburg, ob er von ihnen nicht Aenderungen erlangen könne.

Die Bischöfe sagten zu, am 23. August nach Pegau zu kommen. Auch die Theologen, obwohl sie erkannten, welchen Verdacht sie sich dadurch zuzögen, glaubten doch, sich der Sache nicht entziehen zu dürfen und kamen dorthin, die Theologen Melanchthon, Forster, und, weil Cruciger krank geworden war, Paul Eber.

In Pegau verzeichnete man erst die Punkte, an denen man

1) Exp. E. c. 2.
2) Exp. L. l. 2.
3) Exp. M. m, 2.

festhalten müsse, dann, auf Verlangen der Bischöfe, die Punkte im Interim, an denen etwas auszusetzen wäre. Bei den Verhandlungen darüber kam es doch dahin, dass die Theologen ihre Ausstellungen am Interim auf vier Punkte beschränkten, die von der Rechtfertigung, der Busse, der Messe und dem Heiligendienst. Sie legten aber weiter den Bischöfen einen Aufsatz vor, welcher ihr Bekenntniss über diese Punkte enthielt. Ihre Lehre von der Rechtfertigung konnte zwar im protestantischen Sinne verstanden werden, aber auch die Römische Lehre hatte darin Platz, und sogar ein weiteres Zugeständniss machten sie in dieser Lehre an die Bischöfe. Jetzt gestanden dieselben zu, dass sie sich die Lehre in dieser Fassung gefallen lassen könnten, auf die anderen drei Punkte aber liessen sie sich nicht ein, unter dem Vorwand, dass es dann zu Aenderungen im Interim komme, zu denen sie sich nicht berechtigt erachteten. Auch stellten sie weiter noch so viele Forderungen, dass man sah, weiter käme man doch nicht mit ihnen. Die Verhandlungen wurden daher abgebrochen. Nur noch die Frage wurde erwogen, ob man dem Kaiser willfahren solle, wenn er eine neue Formel wolle, welche die Mitte zwischen der papistischen und der lutherischen Lehre halte? Der Kurfürst drängte, man solle nachgeben, so viel man mit gutem Gewissen könne. Die Sache schien aber so wichtig, dass man die Meinung aussprach, dass alle Stände dazu mitwirken müssten. Diese wurden daher nach Torgau auf den 18. October berufen. Dort erinnerte sie der Kurfürst, dass man doch immer versprochen habe, Zugeständnisse zu machen, so weit es *salva et integra veritatis doctrina* geschehen könne und forderte sie dazu auf. Er machte auch geltend, dass eine Gleichheitlichkeit der Ceremonien und Kirchenordnungen wünschenswerth sei. Er kam aber mit den Ständen doch nicht so weit vorwärts, als er wünschte. Man verschob die Sache auf einen Convent, auf dem die Theologen in grösserer Anzahl versammelt wären. Ein solcher kam zu Celle zu Stand, am 16. Novbr. Dort wurden die zahlreicher versammelten Theologen aufgefordert, einen Agendenentwurf mit zu Grundlegung der Agende des Herzogs Heinrich zu fertigen und in denselben das aufzunehmen, worüber man in Betreff der *adiaphora* schon

in Torgau übereingekommen war. Der gefertigte Entwurf stimmte, was die *adiaphora* anlangt, so ziemlich mit dem Interim. Dennoch wünschten einige Räthe noch grössere Annäherung an dasselbe und legten den Theologen einen anderen Entwurf vor, in welchem auch auf die Lehre Bezug genommen war. Es war darin die Lehre des Interim von dem *status ante et post lapsum* acceptirt, die Lehre von der Rechtfertigung zwar mehr lutherisch ausgedrückt, aber doch bemerkt, man wolle damit nicht anders lehren, als man mit den Bischöfen in Pegau übereingekommen sei. Und die Theologen liessen sich auch diesen Entwurf gefallen.

Die Sache war jetzt so weit gediehen, dass der Kurfürst die sämmtlichen Stände einberufen und ihnen die Sache zu solenner Annahme vorlegen konnte. Das geschah auf dem Landtag zu Leipzig im December 1548. Auf ihm erinnerte der Kurfürst erst an das, was in Meissen verhandelt worden, machte bemerklich, dass die Lehre rein erhalten sei, insbesondere die von der Rechtfertigung, dem Genuss von Leib und Blut Christi im Abendmahl und der Priesterehe, das Gewissen sei überall gewahrt. Er bat, sie sollten jetzt, wo es nicht Noth thue, keine Schwierigkeiten machen. Darauf wurde ihnen die neue Kirchenordnung vorgelegt, angeblich die in Celle vereinbarte, in Wahrheit war aber auch diese ohne Gutheissung der Theologen etwas verändert worden. Die Stände, dadurch vielleicht misstrauisch gemacht, billigten zwar die Artikel von der Rechtfertigung, den guten Werken, der kirchlichen Autorität, der Reue, der Ehe, die Bilder, Gesänge, die Fasten, die Artikel über die Kirchenzucht, Ordination und Messe, machten aber doch allerlei Ausstellungen, so über die Confirmation, das Oel, und meinten, das solle unterlassen werden, aber die Theologen waren es, welche die Stände zu beruhigen und ihre Bedenken zu beschwichtigen suchten. Das gelang freilich nur unvollkommen, und eigentlich waren weder die Stände noch die Theologen mit dem Verlauf der Dinge recht zufrieden, Widerspruch wurde aber doch nicht eingelegt, der Kurfürst wurde vielmehr gebeten, die Sache des Weiteren mit den Bischöfen zu ordnen. Er nahm also an, dass er am Ziel angelangt sei.

Der weitere Verlauf war dann der: die Theologen mussten eine neue Agende ausarbeiten, in welche alles das aufgenommen war, worüber man sich in Leipzig verständigt hatte. Zu diesem Endzweck hatten sie eine Zusammenkunft bei dem Herzog Georg von Anhalt (dem Coadjutor der Magdeburger Diöcese) in Merseburg, auf dieser sollten aber auch über die vornehmsten Lehren *piae formulae institutionis* eingereicht werden. Diese Arbeit wurde im März 1549 fertig. Am 13. April sollte die neue Agende in Torgau verlesen werden, die Verhandlungen wurden aber durch die eingelaufene Schrift eines Flacianischen Sendlings gehindert, worin dieser die Theologen beschuldigte, das Land zum Abfall von der lutherischen Kirche verleiten zu wollen, und diese Schrift hatte viele von der Ritterschaft abwendig gemacht. Erst, nachdem man hoffen konnte, durch eine Gegenschrift den Eindruck dieser Schrift verwischt zu haben, berief der Kurfürst (im Mai) die Stände und Theologen nach Grimma, da wurde die neue Agende approbirt und am 4. Juli 1549 an alle weltliche Obrigkeiten hinausgegeben, mit dem Befehl, die Einführung zu vollziehen.

So war es zu dem Leipziger Interim gekommen. Man unterscheidet da gewöhnlich ein grosses und ein kleines Interim. Unter dem ersteren versteht man die auf dem Leipziger Landtag approbirten Artikel, unter dem anderen die von dem Kurfürsten zum Landesgesetz erhobene Verordnung über den Gottesdienst.

Bilden wir uns nun ein Urtheil über dasselbe.

Man kann dasselbe recht eigentlich ein Werk des Kurfürsten Moritz nennen. Schon das Augsburger Interim hatte er nicht einfach abzulehnen gewagt. Seine Stellung zur Sache legt die *expositio* klar dar.[1]) Er meinte, er müsse eines von beiden thun: entweder dem Kaiser erklären, das vorliegende Interim enthalte viel Falsches, aber auch manches, das nicht gottlos sei, und er müsse dann sagen, wie weit er nachgeben könne, oder er müsse geradehin dem Kaiser Gehorsam versagen und dann auf Krieg gefasst sein. Er entschloss sich zum Ersteren

1) Exp. H. h. h. 4.

und sein Plan ging nun dahin, einen Entwurf zu Stande zu bringen, in welchem die evangelische Lehre erhalten bliebe, in allen anderen Punkten aber möglichst viel nachgegeben und so der neue Entwurf dem Augsburger Interim möglichst nahe gerückt werde. Er drückte das immer so aus, es solle mit Wahrung der reinen Lehre und des rechten Gebrauchs der Sacramente *in adiaphoris* nachgegeben werden, und er hegte dabei die Hoffnung, dass der Kaiser auf die Aenderungen, welche in der Lehre vorgenommen würden, kein Gewicht legen, oder sie auch übersehen werde, ja dass er sich zufrieden geben werde, wenn das Werk nur den Namen Interim trage. Für diesen Plan musste er aber seine Theologen zu gewinnen suchen, denn ohne sie war im Lande nichts auszurichten. Die Theologen erklärten sich nun freilich ungünstig über das Interim, aber schon das erste Gutachten war ein gemässigtes, und als der Kurfürst durch Vertraute sie ausholen liess, konnte er sogleich die Hoffnung schöpfen, dass sie ihm willfährig sein würden. Schon in jenem berüchtigten Brief Melanchthons an den Rath v. Carlowitz vom 28. April (also wenige Tage nach dem in Celle abgegebenen Gutachten), auf den wir noch zurückkommen werden, nannte Melanchthon die Bedingungen des Kaisers *mediocres*. Es war nun Sache des Kurfürsten, die Theologen festzuhalten, und es gelang ihm Schritt für Schritt, sich dieselben dienstbar zu machen.

Zuerst waren die Theologen noch von der Voraussetzung ausgegangen, dass das Interim beiden Theilen gelten solle und hatten unter dieser Voraussetzung sich erbeten, die Hand dazu zu bieten. Als aber dann das Interim von den katholischen Ständen abgelehnt worden war, und der Kaiser dennoch wollte, dass es die Protestanten annähmen, wollten sich freilich die Theologen zurückziehen, liessen sich aber doch bald darauf wieder auf ein Gutachten ein, das keineswegs der Art war, dass der Kurfürst dadurch entmuthigt wurde. Sie erklärten sich darin bereit zur Nachgiebigkeit in den Mitteldingen, und überliessen es dem Kurfürsten, was er im Fall, dass ein Krieg drohe, zur Vertheidigung der Kirche unternehmen oder ertragen wolle, sie aber seien bereit als Privatpersonen zu leiden. Dess also konnte der Kurfürst gewiss sein, dass die Theologen ihm in kei-

nem Fall Widerstand leisten würden. Er brachte sie aber auch noch zu Weiterem. Er bestimmte sie, ihm zu dem Versuch (in Pegau), die Bischöfe zu gewinnen, behülflich zu sein. Dass da die Theologen sich im Interesse des Friedens zu einem Lehrentwurf verstanden, welcher bereits der protestantischen Sache etwas vergab, und dass sie dann noch ein weiteres nicht unbedenkliches Zugeständniss an die Bischöfe machten, haben wir schon mitgetheilt. Weiter vermochte der Kurfürst auf dem Convent zu Celle die Theologen zu einem Agendenentwurf, welcher in Betreff der *adiaphora* der Hauptsache nach mit dem A. Interim stimmte. Und mehr noch, die Theologen liessen sich einen anderen Entwurf gefallen, der auch auf die Lehre Bezug nahm und darin nicht unbedenkliche Zugeständnisse machte. Endlich liessen sich die Theologen auf dem Leipziger Landtag einen Agendenentwurf gefallen, der ohne ihre Gutheissung verändert worden war, und unternahmen es schliesslich auch noch die Stände, welche bedenklicher waren, zu beruhigen.

Der Kurfürst hatte also alle Ursache, mit seinen Theologen zufrieden zu sein.

Was bestimmte diese aber zu solcher Stellung in der Sache?

Eingestandenermassen nicht die Hoffnung, damit die lang ersehnte Einheit der Kirche zu erreichen. Mit dieser Hoffnung war es vorbei, so bald es Römischer Seits feststand, das Interim nicht anzunehmen. Noch weniger glaubte irgend ein Theologe, die Kirchenordnung, welche das Leipziger Interim enthielt, sei besser, als die, welche man verlassen habe. Der Gesichtspunkt, von dem bei dem Interim die Theologen so gut wie der Kurfürst ausgingen, war ausgesprochenermassen der der Zugeständnisse. Man wollte sich darin dem katholischen Wesen nähern, so viel als nur immer ohne völlige Preisgebung des evangelischen Bekenntnisses möglich war, und das wollte man aus Furcht vor dem Kaiser und dem Krieg, mit dem er drohte. Dass der Kaiser dem protestantischen Wesen ein Ende machen wollte, wusste jeder. Er war in seiner Forderung freilich nicht so weit gegangen, dass er den einfachen Uebertritt zur Römischen Kirche begehrt hätte, er hielt ja noch an seinem alten Gedanken fest, dass die Kurie die Hand zu Aenderungen, welche den Protestan-

ten den Uebertritt leichter gemacht hätten, bieten solle, und darum drang er auf ein allgemeines Concil, und nannte er die in Augsburg erlassene Kirchenordnung nur ein Interim. Indem er dieses aber noch, nachdem die katholischen Stände es abgelehnt hatten, aufrecht erhielt, und gerade jetzt erst publiciren liess, gab er deutlich zu erkennen, was seine Intention damit sei. Es war die, den Protestanten in der milden Form des Interim alles specifisch Evangelische zu entziehen, bis Mittel und Wege gefunden wären, eine vollständige Zusammenschmelzung der jetzt noch getrennten Religionsparteien vorzunehmen.

Wie konnte man aber unter diesen Umständen hoffen, den Kaiser durch dieses, das Leipziger Interim, zu befriedigen? In Wahrheit konnte es nur dadurch geschehen, dass man ihm Sand in die Augen streute. Gewiss ist, dass das die Absicht des Kurfürsten war. Er hoffte, den Kaiser dadurch, dass er sich in Sachen der Ceremonien und kirchlichen Ordnungen der Römischen Kirche accommodirte, zu täuschen. In Wahrheit war sein Gedanke wohl der, in seinem Lande die Sachen im alten Stand zu lassen. Dafür spricht, dass er, nachdem das Interim zu Stand gekommen war, nicht einmal mit der Einführung des kleinen Interim einen rechten Ernst machte.[1]) Gewiss aber hätte er dem Kaiser gegenüber seinen Zweck nicht erreicht, wenn nicht die späteren Kriegsereignisse den ganzen Plan des Kaisers über den Haufen geworfen hätten, und ohne Frage waren es unlautere Mittel, deren sich da der Kurfürst zur Erreichung seines Zweckes bediente.

Waren die Theologen auf die Gedanken des Kurfürsten eingegangen? Das kann man nicht sagen. Ihre Stellung zur Sache war die: sie hatten sich von dem Kurfürsten überzeugen lassen, dass ein einfaches Ablehnen des Interims unausbleiblich zum Krieg führe, mit dem die ganze Existenz der evangelischen Kirche bedroht wäre. Der Kurfürst war da sehr klug zu Werk gegangen. Nachdem er ihnen auseinandergesetzt, dass nur die Alternative vor ihm liege, entweder an den Kaiser Zugeständnisse zu machen, oder durch Verweigerung des Gehorsams den

1) Preger, M. Flacius Illyricus und seine Zeit I, 97.

Kaiser zum Krieg zu reizen, hatte er sie aufgefordert, ihm zu sagen, ob auch Grund genug vorhanden sei, gegen die oberste Gewalt zu den Waffen zu greifen und sein Land in einen gefährlichen Krieg zu verwickeln, bevor man nicht den Versuch gemacht habe, den Kaiser durch Zugeständnisse zu gewinnen.[1]) Die Verantwortung des Kriegs wollte er damit auf ihre Schultern wälzen. Vor Uebernahme dieser Verantwortung bebten sie zurück, und die Stellung, welche sie zum Kurfürsten einnahmen, war nun die: was der Kurfürst zum Wohl des Landes und zur Abwehr der drohenden Gefahr zu thun oder zu lassen habe, das, erklärten sie, sei nicht ihre, sondern seine Sache, was er da auch unternehme, sie würden sich ihm nicht hinderlich in den Weg stellen. Glaube er aber auf dem Weg der Zugeständnisse den Krieg vermeiden zu können, so seien sie bereit, ihn in Erzielung aller die evangelische Lehre nicht antastenden Zugeständnisse zu unterstützen, denn sie wollten sich wohl hüten, durch Verweigerung aller Nachgiebigkeit die Fackel des Aufruhrs zu entzünden. Damit war die Gränze bezeichnet, bis zu welcher sie mit dem Kurfürsten gehen würden, zugleich aber auch dem Kurfürsten angedeutet, dass, wenn er über diese Gränze hinausgehe, er keinen Widerstand von ihrer Seite zu fürchten habe.

Das Letztere nun ist das Bedenklichste. Sie versprachen für den Fall, dass der Kurfürst Wege einschlüge, welche mit ihrem Gewissen nicht vereinbar wären, sich einfach als Privatpersonen zur Sache zu verhalten. Als Solche waren sie entschlossen, zwar eher zu leiden als dass sie sich zu etwas bewegen liessen, was wider ihr Gewissen gewesen wäre, aber auch zu dem, was der Kurfürst thue, zu schweigen und schweigend es geschehen zu lassen. Dabei sahen sie also ganz ab von dem Beruf, den sie als Diener des göttlichen Wortes hatten, denn der ging doch dahin, ihre Stimme laut zu erheben, wo der Kirche eine Schädigung drohte. Von diesem Beruf aber wollten sie absehen in einer Zeit, in welcher die Kirche von der grössten Gefahr bedroht war, in welcher man vor allem die Geistlichen auf ihrem Platz er-

1) Exp. H. h. h. 4.

wartete und in welcher Hunderte von Geistlichen, weil sie ihrer Zeugenpflicht und ihres Wächteramtes genügt hatten, in der Verbannung lebten oder im Gefängniss seufzten. Sie mochten immerhin sagen, sie hätten, indem sie zum voraus erklärt hätten, dass sie für ihre Person eher leiden als die Wahrheit verleugnen würden, bewiesen, dass sie nicht durch persönliche Furcht sich in der Stellung, die sie da einnahmen, leiten liessen. War es dann auch nicht persönliche Furcht, welche bewirkte, dass sie dem Kurfürsten so freie Hand liessen, so ging dieselbe doch aus einer Rathlosigkeit hervor, welche eines evangelischen Geistlichen unwürdig war. Sollte denn ein evangelischer Geistlicher nicht zu sagen wissen, was zu thun sei und gethan werden müsse, wenn man den Frieden, oder auch die Existenz nur mit Preisgebung der Wahrheit erkaufen könne?

Indessen nach der eigenen Ansicht dieser Theologen kam es nicht so weit, dass sich ihre Wege, als die von Privatpersonen, von denen des Kurfürsten scheiden mussten: was dieser erzielte, dazu glaubten sie auch mit gutem Gewissen ihm die Hand bieten zu können, zu Zugeständnissen *in adiaphoris*.

Beschränkten sich die Zugeständnisse nun wirklich auf *adiaphora*, und liessen dieselben sich aus den vorliegenden Umständen rechtfertigen?

Wir werfen zur Beantwortung dieser Fragen einen Blick auf den Inhalt des Leipziger Interims.

In ihm haben wir die Lehre und die Kirchengebräuche zu unterscheiden.

Die lutherische Lehre ist darin der Hauptsache nach erhalten, doch nicht immer in ihrer vollen Reinheit. In den Artikel von der Rechtfertigung hatte man schon in Pegau auf Andringen der Bischöfe einen Satz über die *justitia infusa* aufgenommen, welcher sich mit dem *sola fide*, das man auch nicht in das Bekenntniss aufnahm, nicht wohl vertrug.[1])

In dem Artikel von der Kirche hiess es: „was die wahre christliche Kirche, die im heiligen Geist versammelt, in Glaubenssachen erkennt, ordnet und lehret, das soll man auch lehren

1) Das Nähere darüber bei Preger l. c. I, 186 sq.

und predigen; wie sie denn wider die heilige Schrift nichts ordnen soll noch kann."

In dem Artikel von den Kirchendienern hiess es: „dem obersten und anderen Bischöfen, die ihr bischöflich Amt nach Gottes Befehl ausrichten, sollen alle andern Kirchendiener unterworfen sein."

Diese beiden Artikel lassen sich freilich evangelisch deuten, setzten aber doch die Evangelischen einer nicht geringen Gefahr aus, denn auf Grund derselben konnte Unterwerfung unter die Satzungen der Kirche und die Befehle der Bischöfe begehrt werden.

Es hiess nun freilich in dem einen Artikel, dass die Kirche nichts wider die heilige Schrift ordnen solle, und in dem anderen, dass die Bischöfe ihr Amt nach Gottes Befehl ausrichten sollen, aber wie schwer war doch mit der Kirche und den Bischöfen über diesen Punkt zu rechten!

Endlich waren die sieben Sacramente beibehalten. Sie führen zwar im Interim nicht diesen Namen, aber es wird doch nicht auf den Unterschied aufmerksam gemacht, welcher zwischen den beiden Sacramenten (der Taufe und dem Abendmahl) und jenen anderen heiligen Akten ist; es ist in dem Artikel von der Busse des Glaubens nicht gedacht und es ist vom Abendmahl nicht so gelehrt, dass der Unterschied zwischen der Römischen und der evangelischen Lehre daraus erkennbar wäre.

Sonach ist in Betreff der Lehre fast zu wenig gesagt, wenn man behauptet, die Lutherische Lehre sei darin nicht zu ihrem vollen und klaren Ausdruck gelangt.

Wenden wir uns zum anderen Theil des Interims, so finden wir darin allerdings nichts, was geradehin mit der evangelischen Lehre unverträglich wäre.

Sind aber damit schon alle Zugeständnisse gerechtfertigt, und hatten die Theologen ein Recht, von allen den Aenderungen, in welche sie willigten, zu sagen, sie seien *adiaphora?*

Wäre die Sache damit abgethan, dass man sagen könnte, es seien keine Ceremonien und keine kirchlichen Ordnungen zugelassen, welche gegen die evangelische Lehre verstiessen, so wären die Theologen freilich gerechtfertigt. Aber wer wollte die Sache von so kurzer Hand abmachen? Wir müssen vielmehr

den Zustand der kirchlichen Dinge ins Auge fassen, zu dem es durch diese Zugeständnisse kam, und müssen ins Auge fassen, was damit für die evangelische Kirche aufgegeben war.

Man hatte sich zu Ceremonien und einer Kirchenordnung bequemt, welche denen der Römischen Kirche gleich waren, und hatte sich der Ordnung und Ceremonien begeben, an denen man bisher die evangelische Kirche erkannte.

Das Leipziger Interim enthält die ganze Messordnung mit der Bestimmung, dass die Messe mit Läuten, Lichtern und Gefässen, Gesängen, Kleidungen und Ceremonien gehalten werde. Das Evangelium sollte lateinisch gesungen und nur dem Volk deutsch vorgelesen werden; nur in den Pfarren, die nicht Stifte sind, sollte man statt des *Graduale* deutsche Lieder singen dürfen; fast alle Feste der lateinischen Kirche waren beibehalten, die Marienfeste und das *festum corporis Christi*, auch die Fasttage sollten wieder eingeführt werden.

Musste die Einführung von dem allem nicht zum mindesten den üblen Schein erwecken, als ob man der Römischen Kirche zugefallen wäre, und konnte nicht aller Aberglaube, welcher in der Römischen Kirche sich daran anschloss, auch in die protestantische Kirche sich einschleichen? Wer ferner weiss, wie die Gemeinden gerade in solchen Dingen empfindlich und misstrauisch sind, der musste voraus wissen, dass Anstoss und Aergerniss damit erzeugt würde. Denken wir uns ein Gemeindeglied in einer Kirche mit solchen Ceremonien, musste sich ihm nicht die Frage aufdrängen, bin ich denn nicht in einer Römischen Kirche?

Und, das dünkt uns die Hauptsache, konnte mit diesen Zugeständnissen ein befriedigender Zustand erreicht werden? Man kennt die Ziele des Kaisers, und der Kurfürst und seine Theologen kannten sie auch. Sie gingen auf Vernichtung des Protestantismus. Das Interim, das er herbeiführen wollte, war nur das erste Stadium dieses Ziels. Das Leipziger Interim war also keineswegs die Bedingung, unter der die evangelische Kirche in ihrem Bestand erhalten werden konnte, es war höchstens die Bedingung, unter der man eine sofortige Vergewaltigung von Seite des Kaisers abhalten konnte. Indem es feststeht,

dass diess der Endzweck des Kaisers war, und die Theologen das wussten, kann man auch nicht annehmen, dass sie sich etwa der Hoffnung hingaben, durch die Zugeständnisse, welche sie jetzt gemacht, würden sie die Kirche über diese Zeit der Gefahr hinüberretten in eine bessere Zeit, und für diese sei doch etwas erhalten, während wenn sie jetzt Widerstand erhöben, der Kaiser den ganzen Bestand der Kirche zerstören würde. Eine solche bessere Zeit ist allerdings gekommen, aber die Lage der Dinge war damals nicht so, dass man auf eine solche hätte hoffen können, und wahrhaft unverantwortlich wäre es gewesen, wenn sie bei ihren Zugeständnissen ihr Absehen auf eine solche Zeit gerichtet hätten. Viel näher lag vielmehr die Gefahr, dass der Kaiser über kurz oder lang inne werden würde, dass man ihn mit dem Leipziger Interim getäuscht habe und dass er dann die Zugeständnisse, welche darin gemacht waren, zu einem Strick machen würde, mit dem er sie in die Römische Kirche zöge.

Fassen wir die Sache so, so können wir uns ganz der Mühe überheben, auf den Streit zwischen Flacius und den Philippisten über den Begriff der Mitteldinge einzugehen. Schon die Thatsache, dass mit der Annahme des Interims die evangelische Kirche eine Gestalt gewonnen hätte, an welcher man sie nicht mehr als solche hätte erkennen können, und dass damit alle die Gefahren gesetzt waren, welche wir angedeutet haben, spricht dafür, dass von diesen Theologen der Begriff der Mitteldinge zu lax gefasst war. Man kann zugeben, dass die Rücksicht auf die besondere Lage der Dinge an und für sich Zugeständnisse, welche die Lehre nicht schädigten, erlaubt hätte, und dass Flacius diesen zu wenig Rechnung trug und zu viel Aufhebens von einzelnen Zugeständnissen machte; darin aber wird man ihm Recht geben müssen, dass man Ceremonien und Gebräuche nicht sofort schon da Mitteldinge nennen darf, wo sie nicht einen Lehrirrthum in sich schliessen oder eine Lehre nicht schädigen. Die Ceremonien und Kirchengebräuche sind freilich nicht von Gott geboten, wie es die Lehre ist. In diesem Sinne sind sie dann freilich Mitteldinge, aber auch nur in diesem; sie sind es aber nicht in dem, als wenn es gleichgültig wäre, wie sie überhaupt

beschaffen sind, wenn sie nur eben die Lehre nicht beeinträchtigen. Vielmehr, wie das sittliche Leben, ohne dass es durch bestimmte göttliche Gesetze geregelt ist, doch aus dem Glauben heraus sich gestalten und durch diesen normirt sein muss, so müssen Ceremonien und Kirchengebräuche durch das Bekenntniss der Kirche normirt sein, und müssen sie zwar der freie, aber auch der reine Ausdruck des Glaubenslebens der Gemeinde sein. Man wird dem Flacius endlich darin Recht geben müssen, dass Ceremonien und Gebräuche, welche die Eigenthümlichkeit der evangelischen Kirche verläugnen und ihre Gestalt vielmehr der Römischen näher bringen, aufhören *adiaphora* zu sein.

Erwägt man diess aber, so wird man die Zugeständnisse, welche in dem Leipziger Interim gemacht worden sind, nicht billigen und sie mit der damaligen Lage nicht entschuldigen können, ja wird man diese Theologen nicht von dem Vorwurf freisprechen können, dass sie durch dieses Interim den Bestand der evangelischen Kirche gefährdet haben. Dieser Vorwurf ist am stärksten, mit schneidender Schärfe und nicht selten ohne die rechte Maasshaltigkeit, von Flacius gegen sie erhoben worden, wie denn überhaupt dieser Theologe der vornehmste Bestreiter des Interims und der eigentliche Wortführer in dem Streit wider die kursächsischen Theologen war: allein keineswegs steht er mit seinem Urtheil allein. Früh schon haben andere Theologen ihre Bedenken gegen die Nachgiebigkeit der kursächsischen Theologen geäussert. Zu den Ersten, die das thaten, gehören die Hamburger Theologen in einem Schreiben an Melanchthon vom 16. April 1549.[1]) Früher noch als sie erhob Brenz seine Stimme, und warnte den Melanchthon, er möge für seine Nachgiebigkeit sich nicht auf die Kirche berufen, der man helfen müsse.[2]) Und auch die Urtheile aus der Schweiz

1) C. Ref. VII, 366.

2) C. Ref. VII, 289 sq. Brenz an Melanchthon (wie es scheint zu Anfang des Jahres 1549) .. *manifestum est, quod Interitus* (Interim) *pugnat cum verbo Domini. Inter tam pugnantia quae potest inveniri concordia? Succurrendum putas ecclesiis et piis ministris. Recte, si id sine contumelia Christi fieri potest. Existimas forte, Interimistos toleraturos piam doctrinam, si nos accipiamus omnes ipsorum ceremonias faciendas. Sed an nescis, perspicue in prooe-*

sind keine beifälligen. Noch 1551 schreibt Calvin dem Melanchthon, er könne ihn nicht ganz von Schuld freisprechen, ja, er macht ihm sehr starke Vorwürfe.[1])

Doch es bedarf kaum so vieler Worte, um den Beweis zu führen, dass die kursächsischen Theologen sich mit ihrer Nachgiebigkeit im Interim verfehlt haben. Sie verrathen früh selbst durch ihre Haltung eine gewisse Unsicherheit. Und wie sollte es auch anders sein? Früh werden sie inne, dass der Kaiser mit Nachgiebigkeit in geringen Dingen sich nicht begnüge; früh, dass der Kurfürst sie weiter dränge, als sie ursprünglich gedacht haben; früh, dass man in manchen Kreisen ihre Nachgiebigkeit so deute, als ob sie auch zur Annahme des vom Kaiser ausgegangenen Interims bereit wären.[2]) Die Position, die sie nahmen, war darum früh nur die, dass sie ihren redlichen Willen bezeugten, dass sie betheuerten, nicht um zeitlichen Vortheils willen und nicht aus persönlicher Furcht hätten sie so gehandelt. Sie geben dann zu, dass der andere Gesichtspunkt, von dem die Gegner ausgehen, auch etwas für sich habe, sie wären zufrieden, wenn man dem ihrigen nur auch Gerechtigkeit widerfahren liesse. Schliesslich bekennen sie auch, dass sie sich nicht ganz von Schuld frei wissen.[3])

---

mio Interitus mandari, ne quis loquatur aut scribat adversus hunc librum? Quae est ista doctrinae libertas? Quare si ecclesia et pii ministri non possunt alia ratione quam cum contumelia piae doctrinae servari, commendemus eos Christo, filio Dei; huic erunt curae; nos interea feramus patienter nostrum exilium et exspectemus Dominum.

1) Ep. Calvin: *Tu res medias et indifferentes nimis longe extendis ... Tu si ad cedendum fuisti mollior, id tibi vitio a multis verti, non est quod mireris. Adde quod eorum, quae Tu media facis, quaedam cum Dei verbo manifeste pugnant. .. Tam multa abs te Papistis concedi non oportuit, partim, quia laxasti, quae verbo suo Deus adstringit, partim quia proterve evangelio insultandi materiam dedisti. .. Alia, ut nosti, est tua quam multorum conditio; plus enim ignominiae ducis vel antesignani trepidatio, quam gregariorum militum fuga sustinet. . Itaque plures tu unus paululum cedendo querimonias et gemitus excitasti, quam centum mediocres aperta defectione ...* (bei Schlüsselburg p. 635 sq.)

2) Die Belege bei Frank, die Theologie der Concordienformel IV, p. 10, 94 und 95.

3) So Melanchthon in seinem Brief an Flacius vom 5. Septbr. 1556 (C. R. VIII, 841). .. *Doctrinam confessionis nunquam mutavi. Ego etiam de riti-*

Da nun das Interim, das Augsburger wie das Leipziger, in Bälde hinfällig wurde, und durch den Passauer Vertrag, dann durch den Augsburger Religionsfrieden der Bestand der evangelischen Kirche gesichert war, möchte man erwarten, dass der ganze Streit alsbald in Vergessenheit gerathen wäre und keine weiteren Folgen gehabt hätte. Dem war aber nicht so. Vielmehr beide Theile verbitterten sich nach dieser Zeit erst recht, und erst jetzt wurde der Streit so recht ein persönlicher. Was da beide Theile sich vorwarfen, und aus welchen Ursachen die gegenseitige Erbitterung sich steigerte, das möge bei Preger nachgelesen werden.[1]) Wir können uns des sauren Geschäfts, abzuwägen, auf welcher Seite das grössere Unrecht war, entschlagen, würden aber keinen Anstand nehmen, das grössere Unrecht auf Seite des Flacius und der Seinen zu erblicken, wenn sie in der Spannung nur darum verblieben wären, weil sie den Anderen ihre Schwäche nicht hätten vergeben können, und wenn sie fortgefahren hätten, diese Schwäche ihnen nachzutragen. Der Grund der entstandenen und fortgehenden Spannung ist aber ein anderer und ein tieferer.

Diess führt uns noch einmal in die Geschichte des Interims zurück, und zwar zu dem berüchtigten Brief, den Melanchthon schon am 28. April 1548 an den kurfürstlichen Rath von Carlowitz geschrieben hat und dessen wir früher nur vorübergehend gedachten.[2]) Dieser Brief, bei dem wohl zu beachten ist, dass er zu einer Zeit geschrieben ist, in welcher es sich noch um das Augsburger Interim handelte, man der Stellung Melanchthons zur Sache noch gar nicht gewiss war, ja der Kaiser ihn für den

bus his mediis minus pugnavi, quia jam antea in plerisque ecclesiis harum regionum retenti erant. Postea vos contradicere coepistis. Cessi, nihil pugnavi. Ajax apud Homerum proelians cum Hectore contentus est cum cedit Hector, et fatetur, ipsum victorem esse, Vos finem nullum facitis criminandi. Quis hoc hostis facit, ut cedentes et arma abjicientes feriat? Vincite, cedo; nihil pugno de ritibus illis, et maxime opto, ut dulcis sit ecclesiarum concordia. Fateor etiam hac in re a me peccatum esse, et a Deo veniam peto, quod non procul fugi insidiosas illas deliberationes. Sed illa, quae mihi falso a te et Gallo objiciuntur, refutabo.

1) Preger I, 418 sq. II, 1—63.

2) Der Brief in C. R. VI, 879 sq.

gefährlichsten Gegner hielt, gab die überraschende Gewissheit, dass man von Melanchthon nichts zu fürchten habe. Gleich zum Eingang kündigte er an, dass er dem Kurfürsten überlasse zu thun, was er für sich und den Staat für räthlich erachte, und er verspricht, nichts dagegen zu thun, im schlimmsten Fall werde er weichen oder tragen. Er spricht sich ferner über das Interim in einer überaus milden Weise aus. Die evangelische Lehre will er zwar nicht verläugnen, aber er hegt die Hoffnung, dass der Kaiser das auch nicht wolle; er bezeichnet es als einen Akt der Frömmigkeit des Kaisers, dass er die Kirche heilen und verbinden wolle, und nennt die von demselben vorgeschlagenen Bedingungen *mediocres;* er erklärt ausdrücklich seine Zustimmung zu einigen Punkten, welche von den Protestanten bisher entschieden verworfen worden waren, zur Annahme der Ceremonien und Anerkennung der bischöflichen Autorität.

Das Mitgetheilte reicht schon aus, um begreiflich zu machen, dass dieser Brief, als er bekannt wurde, grosses Aufsehen erregte, von dem Kurfürsten und dem Kaiser aber sehr gut aufgenommen wurde. Ratzeberger erzählt, er sei in Augsburg als eine Monstranz zur Schau getragen worden, und als er vor den Kaiser gebracht worden, habe dieser gesagt: „Diesen habet Ihr nun, sehet zu, dass Ihr ihn behaltet.“[1])

In dem Brief steht aber noch Bedenklicheres. Er enthält auch, freilich nur dunkle, Andeutungen, welche darauf hinweisen, dass Melanchthon mit dem ganzen Gang, den die Reformation genommen, vielfach unzufrieden war, aber auch die Verantwortung dafür ablehnte, weil Luther ihn nicht habe aufkommen lassen. Er spricht darin in unzarter Weise von einem harten Joche, das Luther, der bei seiner streitsüchtigen Natur öfter ihr als dem gemeinen Besten gedient, ihm auferlegt habe; er macht geltend, dass er den Religionsstreit nicht begonnen, sondern mitten in denselben hineingekommen sei, und deutet an, dass er von Anfang an nicht alle Meinungen Luthers getheilt, um des vielen Guten willen aber, das Luther vertreten, sich an

1) Die handschriftliche Geschichte Ratzebergers über Luther und seine Zeit von Dr. Chr. G. Neudecker. 1850. p. 201.

ihn angeschlossen habe und nun bemüht gewesen sei, ungereimte Meinungen zu beseitigen oder zu mildern, was ihm freilich früh den Vorwurf einer zu grossen Mässigung zugezogen habe;[1]) er betont endlich die Anhänglichkeit an die alte Kirche, die er von Jugend auf bewahrt habe, und die es ihm leicht mache, manches von dem, was die Reformation ausgestossen habe, sich wieder anzueignen.

Halten wir nun das zusammen mit der anderweitig bekannten Thatsache, dass Melanchthon Luthern sehr ungern in seinem Bruch mit der Römischen Kirche gefolgt ist, und eigentlich von da an seine Stellung eine andere wurde; erinnern wir uns an die auf dem Schmalcalder Convent vom Jahr 1537 kund gegebene Bereitwilligkeit Melanchthons, unter gewissen Bedingungen auch den Papst als obersten Bischof der Kirche anzuerkennen, an seine Stellung zum Cöllner Reformationsentwurf, wo Melanchthon in eine Combination der drei Elemente, des lutherischen, schweizerischen und katholischen willigte; erinnert man sich ferner, dass Melanchthon auch in etlichen Lehrartikeln angefangen hatte, sich von Luther zu entfernen, in der Lehre von der Bekehrung, den guten Werken, vor allem vom Abendmahl, so liegt doch der Gedanke nahe, dass sich bereits ein ziemlich bestimmter Gegensatz zwischen Luther und Melanchthon herausgebildet hat. Melanchthon will der Römischen Kirche gegenüber die Brücke noch nicht abbrechen, er will auch der Schweizer Kirche gegenüber so wenig als möglich eine exclusive Stellung einnehmen, er bringt es auch nicht in allen Punkten der evangelischen Lehre zu bestimmtem Abschluss, und ist darum seiner Natur gemäss mehr geneigt, die Gegensätze zu verwischen, als sie in ihrer Bestimmtheit herauszustellen. Das alles war früher schon bemerkt worden, von dem Kur-

1) C. R. VI, 880. *Nec movi has controversias, quae distraxerunt rempublicam; sed incidi in motas, quae cum multae essent et inexplicatae, quodam simplici studio quaerendae veritatis, praesertim cum multi docti et sapientes applauderent, considerare eas coepi. Et quamquam materias quasdam horridiores autor initio miscuerit, tamen alia vera et necessaria non putavi rejicienda esse. Haec cum excerpta amplecterer, paulatim aliquas absurdas opiniones vel sustuli vel lenii.*

fürsten, der seinem Misstrauen gegen Melanchthon nicht selten Raum gab; von Luther, der mit Besorgniss sich nach Männern umsah, welche nach seinem Tod die Kirche leiten könnten.[1]) Das alles brachte die Stellung Melanchthons im Interim aufs neue ins Gedächtniss.

Man kann den Gegensatz dahin zusammenfassen, dass Melanchthon an der evangelischen Kirche der Gegenwart gerade das aussetzt, dass sie den Gegensatz gegen die Römische Kirche so bestimmt ausgeprägt hat, und dass Melanchthon eine gewisse Abneigung hatte, den Principien der evangelischen Kirche volle Rechnung zu tragen und sie zu einem festen abgeschlossenen Kirchenkörper auszubilden. Dieser Gegensatz musste aber dann auch nothwendig über die Zeit des Interims hinauswirken. Man hätte die im Interim eingenommene Stellung Melanchthons vergeben oder vergessen können oder wenigstens sollen, wenn sie ihren Grund nur in Charakterschwäche gehabt hätte. War der Grund aber ein tieferer, war er ein principieller, so konnte mit dem Fall des Interim die Sache nicht abgethan sein. Der Gegensatz blieb vielmehr, wurde jetzt erst klarer gefasst und wurde ein Gegensatz zweier Fraktionen innerhalb der lutherischen Kirche: denn Melanchthon hatte seine Partei, wie Flacius sie hatte. Die Lutheraner glaubten, nachdem der Bruch mit der Römischen Kirche vollzogen war, müsse man den Gegensatz in seiner vollen Schärfe erfassen, und in Gestaltung der evangelischen Kirche die evangelischen Principien schärfstens zum Ausdruck kommen lassen; man müsse einen festen Kirchenkörper bilden und damit allem Eindringen fremder Elemente, welche dann eine Macht hätten gewinnen können, wehren. Die Philippisten aber suchten das gerade zu vermeiden, fuhren fort in der Geneigtheit zu mildern und zu vermitteln. Sie klagten dann die Lutheraner einer unduldsamen Schroffheit an und einer vorzeitigen Abgeschlossenheit. Ihnen aber wurde diese Stellung als Gleichgültigkeit ge-

1) Ulenberger, *vit. Flacii*, p. 376. *A fide dignis familiaribus Lutheri audire memini, tanquam genii sui hominem illum (Flacium) summo loco habuisse, hunc fore ominatus, in quem se vita functo spes inclinata recumberet.* Bei Preger I, 35.

gen die evangelischen Principien gedeutet. So war ein gegenseitiges Misstrauen entstanden, das bei allen den Lehrfragen, welche von jetzt an zur Vorlage kamen, an den Tag trat und ihre Erledigung erschwerte, die einheitliche Entwicklung aber hatte ein Ende. Von jetzt an gingen beide Theile gesonderte Bahnen, die sich wohl berührten, aber nicht deckten.

Das ist die Signatur der neuen Zeit, die mit dem Interim eingetreten ist. —

Wenden wir uns nun zu den Streitigkeiten über das Abendmahl.

I. Der Streit Westphals.

Vier Jahre nach Abschluss des Interims begegnen wir dem ersten Kampf. In den Streitigkeiten, welche um diese Zeit innerhalb der lutherischen Kirche vorlagen, lag keine Nöthigung zu diesem Kampf, und Westphal hatte auch, als er den Kampf anhob, sein Absehen nicht zunächst auf die lutherischen Theologen gerichtet, er bezeichnete seinen Kampf als einen Kampf gegen die Sacramentirer, also gegen die Reformirten. Aber freilich er, der, wie auch Ebrard zugesteht, die Lehre Luthers vertrat,[1]) richtete sich gegen sie, weil er wahrzunehmen glaubte, dass der Sacramentarismus in die lutherische Kirche einzudringen anfange.

Es handelt sich eigentlich nur um die Frage, ob das wahr war? War es wahr, so hatte Westphal ein Recht zu seinem Streit.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir aber weit zurückgehen.

Wir müssen erst den Gang der Entwicklung in der Schweiz ins Auge fassen.

Es ist schon bemerkt worden, dass die Schweizer durch die ganze Zeit hindurch, von der bisher die Rede war, in Betreff der Abendmahlslehre keineswegs unter sich einig waren. Nicht einmal in der Abwehr der Lehre Luthers waren sie es: denn in Bern war eine lutherische Richtung, welche sich noch bis in

1) Ebrard, das Dogma vom heil. Abendmahl u. seine Geschichte II, 546.

die funfziger Jahre hineinzog. Aber auch die, welche die Lehre Luthers verwarfen, waren nicht ganz einig unter sich. Der eine Theil, und an deren Spitze stand Bullinger in Zürich, gab die Hoffnung auf eine Einigung mit den Lutheranern auf, und war sehr dagegen, dass der Gegensatz verdeckt werde, etwa in der Hoffnung, er lasse sich mit der Zeit noch heben.[1]) Der andere Theil hielt an dieser Hoffnung noch fest. Und neben diesen standen auch solche, welche dem starren Zwinglianismus zugethan waren.[2]) Eine einheitliche Lehre war also nicht vorhanden.

Zu einer solchen kam es bei den Schweizern erst durch die Annahme des *consensus Tigurinus* im Jahr 1549, und darin liegt die grosse Bedeutung desselben.

Ist damit das Bekenntniss der Schweizer in ein Stadium getreten, welches ein besseres Verhältniss der Lutheraner zu ihnen hätte anbahnen können oder sollen, so dass der bisher bestehende Gegensatz wäre aufgehoben gewesen?

Um diese Frage, eine Frage von entscheidender Wichtigkeit, ausreichend beantworten zu können, vergegenwärtigen wir uns die Lehrentwicklung, welche bis dahin Statt gehabt hat.

Wir beginnen mit Zwingli. So wenig wir aber eine ausführliche Darlegung der Lehre Luthers zu geben für nöthig erachteten, so wenig gedenken wir eine solche der Zwinglischen Lehre zu geben, und heben nur den Gegensatz hervor, in den sie sich gegen Luther stellt.

Die Lehre ist diese: das heilige Abendmahl ist eingesetzt zu dem Endzweck, dass uns durch den Genuss von Brod und Wein der Versöhnungstod Christi in Erinnerung gebracht wird: denn Brod und Wein sind die Symbole des für uns gebrochenen Leibes

---

1) Bullinger schreibt in einem Brief, in dem er auf Luthers letztes Bekenntniss Bezug nimmt: „Lieber will ich sterben, als die unserer Kirche anvertraute einfache und sichere Wahrheit verläugnen um einer erträumten Eintracht willen. Lieber Eintracht mit der Wahrheit und Zwietracht mit Luther, als Eintracht mit ihm und Zwietracht mit der Wahrheit.“ H. Bullinger von C. Pestalozzi p. 227.

2) Ebrard, das Dogma vom heil. Abendmahl II, 432: „Zum Zwinglianismus, so meinten Megander und seine Geistesverwandten, gehöre durchaus, dass man jede Lebensgemeinschaft (mit Christo) läugne.“

und des für uns vergossenen Blutes.[1]) Der Genuss von Brod und Wein im Abendmahl vermittelt und überbringt uns also nicht den Leib[2]) Christi und kann es nicht, denn dieser ist nach der Himmelfahrt in den Himmel eingegangen und verweilt da bis zur Wiederkunft zum Gericht.[3]) Abendmahl wird eben darum auch nicht zu dem Endzweck gefeiert, dass wir darin einer besonderen Gabe theilhaftig werden, denn was wir da erhalten, ist ja nichts als Brod und Wein, sondern zu dem Endzweck, dass wir davon Anlass nehmen sollen, das Gedächtniss an die Wohlthaten Christi zu erneuern und unseren dankbaren Glauben daran vor der Gemeinde zu bezeugen. Nicht also Empfangnahme einer besonderen Gabe, sondern Ausübung eines Glaubens- und Bekenntnissaktes ist der eigentliche Endzweck der Feier des Abendmahls.[4])

---

1) *Zuinglii opera ed. M. Schuler et Jo. Schultheiss. Lat. scpt. prs. I. p. 599. Quomodo repraesentat panis corpus? nimirum, cum sic editur, revocatur in memoriam, Christum corpus suum percutientibus praebuisse pro nobis... Constat ergo, non esse sanguinem poculum sed testamentum, h. e. commemorationem vivificae effusionis sanguinis Christi... Hoc poculum est symbolum aut significabit nobis, sanguinem illum merum pro vobis effusum (ad Matth. Alberum de coena dominica).*

prs. II. p. 117. Eucharistiae tribuitur ipsa expiatio, quum illa tunc solum facta sit quum Christus Deus et homo pro humana natura mactaretur; in eucharistia vero nihil quam hujus expiationis memoria et gratiarum actio fiat (de providentia Dei).

2) *Ibid. In qua tametsi divinae bonitatis munera et largitiones collaudantur, non tamen virtute symbolorum adferuntur; nisi quantum et symbola et praedicationis verbum ista nuntiant... Non quasi ... panis coenae simul signum sit et res panis scilicet atque corpus Christi naturale.. Sed quod panis signum sit, res autem ipse Christus vere pro nobis traditus et oblatio factus, quae quidem res nuntiatur, praedicatur et creditur ab his, qui dominicam coenam agunt.*

3) *Ibid. p. 13. Haec testimonia tollunt corporis praesentiam alicubi quam in coelo.. Quod ore nostro naturale Christi corpus non edatur, ipse ostendit, quum diceret conflictantibus de corporali esu carnis suae Judaeis: caro non prodest quicquam, ad edendum scilicet naturaliter; sed ad edendum spiritualiter plurimum: vitam enim dat.*

4) *Ibid. p. I, 240. Christum hac coena voluisse jucundam sui commemorationem fieri, gratiasque publice haberi pro beneficio, quod in nos liberaliter expendit: est enim eucharistia gratiarum actio. Qui ergo in hac publica gratia-*

Diese Sätze spricht Zwingli in seinen gegen Luther gerichteten Schriften in absichtlicher Schroffheit aus. Er läugnet mit Entschiedenheit einen Genuss des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl. Nicht dass er ein Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi an sich in Abrede stellte, von einem solchen, sagt er vielmehr, sei Johannis VI die Rede, aber gerade da sei ausdrücklich gesagt, dass das Fleisch, d. h. der leibliche Genuss kein nütze sei, und sei angedeutet, dass dieser Ausdruck nur von geistlichem Essen gemeint sei. Christus sei eine geistliche Speise, in so fern er sich für die Welt dahingegeben habe zur Versöhnung mit dem Vater, und Ihn essen, heisse so viel, als Ihm trauen, Ihm glauben, Ihn innerlich in sich aufnehmen. Man isst also seinen Leib, wenn man glaubt, dass Er für uns gestorben sei und Ihn essen, heisst so viel als an Ihn glauben.[1]) Damit ist nun freilich im Abendmahl ein Essen des Leibes Christi im Sinne Zwinglis nicht ausgeschlossen, vielmehr eingeschlossen, in so fern die Feier des Abendmahls ein Glaubensakt ist, aber der Glaube, der gleichbedeutend ist mit „Essen des Leibes Christi", ist ein Akt dessen, der das Abendmahl feiert, der Genuss des Leibes Christi also keine Gabe, welche man im Abendmahl zu empfangen hätte. Darum ist es auch ganz folgerichtig, dass Zwingli da, wo er vom Abendmahl handelt, dieses Genusses des Leibes Christi auch gar nicht gedenkt, und den Endzweck der Feier des Abendmahls nur in dem Glaubensakt erblickt, den man da ausübt.

---

rum actione interesset, toti se ecclesiae probaret ex eorum esse numero, qui Christo pro nobis exposito fiderent . . (commentar. de vera et falsa religione).

1) *Ibid. p. I, 595. Tunc editur corpus ejus, quum pro nobis creditur caesum. Fides ergo est, non manducatio, de qua Christus hic (Jo. VI) loquitur (ad Matth. Alberum).*

p. II, 53. Spiritualiter edere corpus Christi nihil est aliud quam spiritu ac mente niti misericordia et bonitate Dei per Christum . . Sacramentaliter autem edere corpus Christi, quum proprie volumus loqui, est adjuncto sacramento mente ac spiritu corpus Christi edere . . (fidei christ. expositio).

Ibid. p. II, 11. Credo in s. eucharistiae h. e. gratiarum actionis coena verum Christi corpus adesse fidei contemplatione; h. e. eos, qui gratias agunt Domino pro beneficio nobis in filio suo collato, agnoscere, illum veram carnem adsumsisse, vere in illa passum esse . . et sic omnem rem per Christum gestam illis fidei contemplatione velut praesentem fieri (fidei ratio).

Wie grundverschieden diese Lehre von der Luthers war, kann niemandem entgehen. Nach der einen Lehre findet im Abendmahl eine reale Mittheilung des Leibes und Blutes Christi Statt, nach der anderen empfängt man im Abendmahl gar nichts als Brod und Wein, Christi Leib bleibt im Himmel, und die Elemente im Abendmahl haben blos die Bedeutung, an ihn zu erinnern. Im Abendmahl seien nur *nuda signa*, das war der Ausdruck, mit dem man die Zwinglische Lehre bezeichnete.

Gingen denn aber nicht schon die Zeitgenossen Zwinglis in der Schweiz sofort über dieses Bekenntniss hinaus? Bucer hatte kaum seine Vermittlungsversuche begonnen, so trat Bullinger „dem Vorurtheil Luthers," als ob die Zwinglisch Gesinnten nichts als leere Zeichen im Abendmahl hätten, entgegen, und verfasste im Jahr 1534 ein Glaubensbekenntniss, das er an die übrigen Schweizerstädte schickte. Es lautete dahin: „der wahre Leib Christi, der für uns am Kreuz gebrochen und sein wahres Blut, das zur Vergebung unserer Sünden vergossen worden, ist in dem Sacrament des heiligen Abendmahls wahrhaft gegenwärtig und wird den Gläubigen gegeben und ausgetheilt, welche durch den Glauben den wahren Leib Christi und sein wahres Blut essen und trinken."[1]) In gleichem Sinne wird in der *confessio Helvetica prior* von 1536 bekannt: „vom heiligen Nachtmahl halten wir also, dass der Herr im heiligen Abendmahl seinen Leib und sein Blut d. i. sich selbst den Seinen wahrlich anbietet, und zu solcher Frucht zu geniessen gibt, dass er je mehr und mehr in ihnen und sie in ihm leben."[2]) Und dieses Bekenntniss wiederholen dann die Schweizer, wie wir schon mitgetheilt haben, immer in allen den Schriften, welche sie nach Abschluss der Wittenberger Concordie mit Luther wechseln.

Was die Schweizer da bekannten, hat aber auch Zwingli schon bekannt. Er bekennt in seiner *fidei ratio* vom Jahr 1530: *„credo quod in sacra eucharistia verum Christi corpus adsit"*, fügt aber hinzu: *fidei contemplatione.*[3]) Und in seiner *expositio chr.*

1) H. Bullinger von Pestalozzi p. 178.
2) Bei Niemeyer, *collectio confessionum in eccl. ref.* p. 112.
3) Ibid. p. 28.

fidei von 1536 sagt er: „*quod in coena Domini naturale et substantiale illud corpus Christi, quo et hic passus est et nunc in coelis ad dextram patris sedet, non naturaliter atque per substantiam editur, sed spiritualiter tantum.*“[1]) Wir wissen aber, wie er das meint, er meint es im Sinne von Joh. VI. Der Unterschied zwischen Zwingli und den übrigen Schweizern ist also nicht der, dass er von einem geistlichen Genuss Christi nichts weiss, während sie etwas davon wissen, sondern nur der, dass sie gerade im Abendmahl einen solchen geistlichen Genuss statuiren. Und auch dieser Unterschied ist nur ein relativer: denn auch Zwingli spricht ja, wie wir gesehen haben, davon, nur heben es die Anderen bestimmter hervor. Ein anderer Unterschied ist der, dass sie stärker als Zwingli betonen, dass uns im Abendmahl eine Gabe zu Theil wird: aber auch nur darin besteht der Unterschied, denn auch Zwingli spricht dem Abendmahl in dem letztgenannten Bekenntniss *virtutes* zu: eine Wirkung ist die, dass so wie Brod und Wein das menschliche Leben erhält und stärkt, so erhält und erquickt Christus den von aller Hoffnung verlassenen Geist. Er sagt auch, und bezieht das vor allem auf das Abendmahl, *sacramenta auxilium opemque adferunt fidei.*[2]) Dorner[3]) meint, Bucer habe mitgewirkt, dass Zwingli dazu fortgeschritten sei. Das ist wohl möglich, denn man hatte den grössten Anstoss daran genommen, dass nach Zwingli im Abendmahl keine besondere Gabe, ja gar nichts als Brod und Wein enthalten sein solle. Diesen Anstoss konnte Zwingli wohl beseitigen, ohne seiner Grundlehre vom Abendmahl irgendwie untreu zu werden. Die lautete dahin, dass Brod und Wein nur Symbole wären, und nur dazu da, um Christum den Gläubigen zu vergegenwärtigen: denn darin bestand Zwinglis Gegensatz gegen Luther, dem zufolge Brod und Wein Leib und Blut Christi vermittelten. Um diesen recht festzuhalten, hatte er dann die Abendmahlsfeier zu einem Act gemacht, in welchem der Gläubige diesen seinen Glauben bethätigte. Das schloss aber darum

1) Ibid. p. 44.
2) Niemeyer, *exp. fid.* p. 51.
3) l. c. p. 322.

nicht aus, in weiterer Folge auch jene anderen Wirkungen anzureihen. Eine geistige Gegenwart nahm ja Zwingli natürlich wie jeder Christ an, und dass bei einem Glaubensakte, wie der ist, welcher im Abendmahl Statt finden sollte, da wo die Seele sich in gläubiger Andacht zu Christo erhob, der Gläubige eine Gegenwirkung von Christo empfange, konnte ja auch mit Sicherheit angenommen werden. So liess sich ja auch vom Abendmahl sagen, was Zwingli zuletzt in seiner *expositio* sagte. Aber es blieb doch dabei, dass der eigentliche Endzweck des Abendmahls der war, ein Erinnerungsfest an Christum zu sein. Luther hatte darum nicht Ursache, ein anderes Urtheil über Zwinglis Lehre zu fällen, als bisher: denn damit war der Sache nicht genügt, dass man eine Gegenwart Christi, wie sie bei jedem Gebet zu Ihm Statt hatte, annahm, nach Luthers Lehre fand eine Gegenwart besonderer Art Statt und zwar eine Gegenwart desselben Leibes, in dem der Herr gen Himmel gefahren ist, und waren Brod und Wein die Träger und Vermittler dieses Leibes. In diesem Sinne blieben also die Sacramente *nuda signa*, trotz des Zusatzes über die Wirkung des Sacraments, den Zwingli später machte.

Das Gesagte findet nun seine Anwendung auch auf die späteren Schweizer. Sie betonen allerdings viel stärker als es Zwingli zuletzt gethan hatte, dass im Abendmahl Christi Leib und Blut gegenwärtig sei, und uns gegeben und ausgetheilt werde; und die Erkenntniss und Einsicht spricht sich darin allerdings aus, dass im Abendmahl vor allem eine Gabe, die wir empfangen, zu erwarten sei,[1]) aber dabei halten sie doch an Zwinglis Grundlehre vom Abendmahl fest, Brod und Wein sind ihnen nicht die Träger und Vermittler von Leib und Blut, die Gegenwart ist ihnen nur eine Gegenwart des Geistes, und wenn sie auch von Leib und Blut sprechen, das im Abendmahl ausgetheilt werde, so verstehen sie das doch nur uneigentlich und meinen damit nicht den Leib, den Christus in den Himmel aufgenommen.

1) So viel ist bereitwillig zuzugeben; dass aber darin, wie Dorner (p. 396) sagt, eine Reaction gegen die sogen. Zwinglische Abendmahlslehre liege, kann man nicht sagen.

Zum Beleg werden folgende Stellen ausreichen.

An den Landgrafen Philipp von Hessen schreibt Bullinger im October 1532: „wir bekennen, dass im heiligen Abendmahl der Leib und das Blut Christi also zugegen ist, wie Christus unter den Galatern gekreuzigt worden war (Gal. 3, 1), nemlich in Anschauung des Glaubens, welchem Glauben zukommt, dass Christi Leib wahrhaft, nicht aber natürlich zugegen ist.“[1]) In dem Züricher Bekenntniss vom Jahr 1534 (auch von Bullinger verfasst) heisst es: „Christus bietet sich den Gläubigen an, da er uns inwendig durch den heiligen Geist lehrt, dass er uns durch die Aufopferung seines Leibes von dem Tod der Sünde zum Leben wiedergebracht hat, denn er selbst ist das Leben gebende Brod;“ den Leib des Herrn essen, heisst nichts anderes „als durch den Geist und Glauben überzeugt sein und gläubig fest halten, Jesus Christus, der Sohn Gottes, sei für uns gekreuzigt worden und habe durch die Aufopferung seines Leibes uns das Heil erworben. Diese Speise ist die Leben gebende Seelenspeise, nicht eine Speise des Leibes. Diese Speise beseelt zu aller thatkräftigen Frömmigkeit, und zum ewigen Leben.“[2]) Endlich schreibt Bullinger im Juni 1546 im Namen und Auftrag der Züricher Geistlichkeit an den Landgrafen Philipp von Hessen: „wir bekennen, dass in dem heiligen Abendmahl unsers Herrn Christi nicht allein Brod und Wein sei, sondern dass die Gläubigen auch den wahren Leib und das wahre Blut Christi essen und trinken, doch nicht leiblich, sondern geistlich durch den Glauben, also dass der Leib Christi zur Rechten Gottes bleibt, und nicht herabkommt, wir aber nichts desto weniger mit und durch den Herrn Christum und sonst durch keine andere Speise gespeist, genährt und erhalten werden, als dass er auch in uns lebt und wir in ihm leben.“[3])

Das ist sonach ganz das gleiche Bekenntniss, welches Bucer Luthern als Ausgleichungsformel vorgeschlagen hatte in den Worten: „im Abendmahl gebe Christus uns seinen wahren Leib und sein wahres Blut zu einer Speise der Seele wahrhaft zu

1) H. Bullinger von Pestalozzi p. 171.
2) Ibid. p. 178. 3) Ibid. p. 241.

essen und zu trinken," und das Luther als solche zurückgewiesen hatte. Er stand zu diesem Bekenntniss der Schweizer also wie zu dem damaligen Bekenntniss Bucers und er konnte von ihnen sagen, was er von Zwingli sagte, dass ihnen die Sacramente *nuda signa* seien.

Dass also schon die Zeitgenossen Zwinglis über ihren Führer mit ihrem Bekenntniss hinausgegangen waren, kann man nicht sagen. Ist aber nicht wenigstens Calvin darüber hinausgegangen?

Bei diesem Mann, dem zweiten Reformator der Schweiz, angelangt, schicken wir erst einige allgemeine Bemerkungen über dessen Stellung zu den Schweizern und zu Luther voraus.

Calvins Stellung zur Reformation war allerdings eine eigenthümliche. Das hat seinen Grund theils in seiner Geburt, der zufolge er weder der Schweiz, noch Deutschland angehörte, theils in dem Umstand, dass er eine Zeitlang sich in Strassburg aufhielt. Das Erstere bewirkte, dass er weder zu Zwingli noch zu Luther das Pietätsgefühl hatte, welches die Schweizer zu dem einen, die Deutschen zu dem anderen hatten. Das Andere, dass es ihm nahe lag, die Beziehungen zur deutschen Reformation festzuhalten. Seine Urtheile über die beiden Reformatoren sind in der That unbefangen und Luthern stellt er höher als Zwingli. Wir beschränken uns zum Beleg dafür auf eine Aeusserung in einem Brief an Farel (vom 28. Febr. 1539). Sie lautet: „Sie (die Schweizer) können es nicht ertragen, dass man auch nur um einen Buchstaben oder ein Jota von ihrem Zwingli abweiche. Es ist, als müsste das Evangelium darüber zu Grund gehen .... Besonders wollen sie nicht, dass man Luthern ihm vorzieht, und doch geschieht ihm damit nach meiner Ueberzeugung kein Unrecht. Denn wenn man die Beiden zusammenstellt, so ist Luther doch offenbar der bei weitem Grössere."[1])

Dem Calvin, der Deutschland näher stand, lag es auch nahe, für Luthern, gegen den sich aus begreiflichen Ursachen in der Schweiz eine grosse Missstimmung festgesetzt hatte, und den

1) Johann Calvin von Stähelin I, 201. Da und auf den folgenden Seiten eine Zusammenstellung der Urtheile Calvins über Luther.

man darum leicht ungerecht beurtheilte, ein Zeugniss abzulegen, und Calvin hat es mit Wärme gethan.

Dem Calvin war es unter diesen Umständen nicht gerade leicht, als er nach Genf kam, auch Boden in der deutschen Schweiz zu gewinnen und doch ging sein eifriges Bestreben dahin. Die Lehre betreffend, wollte er seine Auffassung vom Abendmahl und seine Lehre von der Prädestination zur Annahme und Geltung bringen. Wir haben es nur mit der ersteren zu thun. Da galt es nun zunächst, die Vorurtheile, welche man in der Schweiz gegen ihn hatte, zu beseitigen. Aber welche waren diese? Keine anderen als die, dass er von seinem Aufenthalt in Strassburg her, wenn auch nicht gerade der lutherischen Auffassung zu nahe stehe,[1]) doch zu viel den Concordienbestrebungen Bucers zugeneigt sei.[2])

---

1) Stähelin, J. Calvin I. p. 200: „Wie Bucer entging auch er seit jener Berner Versammlung dem Vorwurf nicht, dass er ein etwas verdächtiger Theologe sei, und dem Lutherthum mehr sich zuneige, als für den Diener einer Schweizerischen Kirche sich schicke." Stähelins Urtheil über Calvins Stellung zur Abendmahlslehre während seines Aufenthalts in Strassburg p. 201: „Zunächst schloss er sich einfach der Auffassung an, die in Strassburg die herrschende war: jenem milden Lutherthum — wenn man Bucers Richtung im Gegensatz gegen den schroffen Zwinglianismus so nennen will — das sich vollkommen damit zufrieden gab, dass man im Abendmahl überhaupt nur eine persönliche Vereinigung der Gläubigen mit dem Wesen des Herrn anerkenne, während er im Uebrigen darauf ausging, das Gemeinsame mehr zu betonen, als das Trennende."

2) Ueber die Schwierigkeiten, die dem Calvin mit seinem Bestreben, seiner Auffassung Eingang in der Schweiz zu verschaffen, entgegenstanden l. c. II, 95: „Zuerst jene allgemeine nationale Eitelkeit, die immer das aus dem eigenen Schooss Hervorgegangene für das Vorzüglichste hält, und es fast als eine Beleidigung empfindet, wenn man davon redet, es durch Besseres zu ersetzen. Zumal in der reformirten Schweiz nahm man dergleichen übel. Ein nicht ganz anerkennendes Wort über Zwingli, eine verwerfende Beurtheilung eines bestehenden kirchlichen Zustandes reichte dazu hin, auch die am freundlichsten Gesinnten unwillig zu machen und ein allgemeines Vorurtheil gegen den unliebsamen Kritiker zu erregen.... Dazu kamen die theilweise höchst ungünstigen Verhältnisse in den einzelnen Cantonalkirchen, die am meisten ins Gewicht fielen. In Zürich, das für die östliche Schweiz den Ton angab, wollte man nach so manchen missbeliebigen Erfahrungen in diesem Punkt nichts mehr von Unterhandlungen hören, welche auf

Diese Vorurtheile zu beseitigen, hielt nicht schwer.

Calvin hatte noch von Genf aus, kurz vor seiner Vertreibung an Bucer über dessen Einigungsversuche geschrieben: „Ich fürchte sehr, du sinnst auf eine Vereinigung, die mit dem Blut vieler Frommen besiegelt werden müsste. Ich sage das nicht, um das ganze Unternehmen zu missbilligen, sondern weil es mir um eine Eintracht zu thun ist, in der alle Guten mit uns eins werden können. Wie ist das aber möglich, so lange es den Anschein hat, dass Luther irgend eine sinnliche Ueberleitung unseres Fleisches in Christi Fleisch oder seines Fleisches in unser Fleisch behaupte, oder die Anerkennung der Allenthalbenheit seines Leibes und seiner räumlichen Gegenwart bei der heiligen Handlung von uns fordre. Wenn Luther auf Grund jenes Bekenntnisses, das wir in Bern abgelegt, sich mit uns vereinigen will, so wüsste ich nichts, das mich mehr erfreute; im anderen Fall aber können wir doch nicht um eines einzigen Mannes willen alle Anderen darangeben ... Gibst Du Luthern in allen Punkten Recht, so ist das weder ein Einswerden, noch ein Aufrechterhalten der Wahrheit.. Darum wende vielmehr Deinen Einfluss auf Luther dazu an, dass er in den Stücken selber der Wahrheit die Ehre gibt, in denen er sich bisher offenbar dagegen verfehlt hat. Darauf hätte man von Anfang an dringen sollen, dass ein Jeder seinen Irrthum erkenne und anerkenne, und ich gestehe Dir offen, dass mir die Künsteleien keineswegs gefallen haben, mit denen Du Dich selbst und Zwingli dem Luther gleichsam anzupassen und vor ihm zu entschuldigen suchtest. Diess kann nicht der Weg sein, der zum Ziel führt. Verlangst

---

irgend ein Zugeständniss in der Abendmahlslehre, auf irgend eine Union abzuzielen schienen. Calvin wurde einfach unter die Strassburger gerechnet, die immer und nach allen Seiten hin vermitteln wollten und seine ersten Annäherungsversuche mit dem Bemerken beantwortet: man habe diese Erörterungen mehr als satt; sie liefen am Ende auf unendliche Künste hinaus, durch welche die reine Lehre getrübt werden solle. Dass er dennoch nicht davon abliess, dass man hörte, was er und seine Freunde auch mit den Deutschen verhandelten, vermehrte nur das Misstrauen; mit einer gewissen eigenthümlichen Geringschätzung schrieb und redete man unter den Zürichern von den „unruhigen Wälschen," die immer etwas Neues wüssten und wollten, und unter dem Vorwande der Friedensstiftung alles in Verwirrung brächten."

Du von den Schweizern, dass sie ihren Eigensinn ablegen: nun, so wirke auch bei Luther dahin, dass er sich nicht mehr so hochmüthig und rechthaberisch geberde."[1])

Dass Calvin nicht in bedenklicher Nähe zu Luthers Lehre stehe, dafür sind diese Aeusserungen Zeugniss genug, eben so dafür, dass er um einer Einigung willen der Lehre nichts zu vergeben gewillt war. Freilich gewann er aber während seines Aufenthaltes in Strassburg (von 1538 an) ein etwas anderes Urtheil über die Unionsbestrebungen Bucers wie über den persönlichen Charakter dieses Mannes. Er lernte ihn schätzen und lieben, und war von da an bemüht, die Schweizer von dem Vorurtheil, das sie gegen ihn hatten, zurückzubringen.[2]) „Ich habe schon lange bemerkt, schreibt er in späterer Zeit an Bullinger,[3]) dass der Verkehr, in dem wir mit Bucer stehen, wie ein erdrückendes Gewicht auf uns lastet. Aber ich bitte Dich, wie könnten wir unsere Sache von der dieses Bruders trennen, da er ja dasselbe Bekenntniss unterzeichnet hat, das ich abgelegt? Ich will Dich hier nicht an seine mannigfaltigen und seltenen Tugenden erinnern; aber das ist mir gewiss, dass ich der Kirche Gottes eine schwere Kränkung zufügen würde, wenn ich ihn jemals hasste oder verachtete. Ja in einem solchen Maasse liebe und verehre ich ihn, dass ich ihn auch frei heraustadle und ermahne, wo ich es am Platze finde ... Oder meinst Du etwa, meine Freundschaft mit Bucer übe einen ungehörigen Einfluss auf meine Ueberzeugungen? Es mag so scheinen, aber ich versichere Dich, dass es in der That nicht im Geringsten der Fall ist und dass Ihr also wahrlich keine Ursache habt, über unseren Verkehr mit einem Manne zu zürnen, der in jedem Sinne als ein Freund und Bruder anerkannt werden muss."

Er scheint jetzt auch von der Befürchtung, dass Bucer eine Einigung um den Preis der Wahrheit zu erzielen suche, zurückgekommen zu sein, denn er redet diesen Unionsbestrebungen jetzt das Wort. Er thut es unter anderem in einem Brief, den er

1) l. c. I, 200.
2) cf. H. Bullinger von Pestalozzi p. 245
3) Stähelin, J. Calvin II, 117.

von Strassburg aus (am 19. Mai 1539) an den Prediger Zebedäus in Orbes (Bern) schrieb.

Dieser Brief ist sehr instruktiv. Aus ihm geht hervor, dass Calvin jetzt der Meinung ist, man sei in dem Misstrauen gegen Bucer und so auch in dem gegen Luther zu weit gegangen. Er meint, eine Concordie lasse sich schliessen auf Grund des Bekenntnisses einer Theilnahme der Gläubigen im Abendmahl an Leib und Blut Christi, und er glaubt, dass Luther damit übereinstimme; deutet aber freilich auch an, dass, wenn Luther weiter gehen wollte, man sich von ihm lossagen müsste.[1])

Diese Aeusserungen stehen nicht in Widerspruch mit den zuvor mitgetheilten, welche die Befürchtung ausdrückten, dass Bucer zu viel nachgeben möge. Calvin ist jetzt für die Concordie, weil er sich überzeugt hat, dass Bucer die rechte Linie eingehalten hat. Er hatte sonach nach dieser Seite hin, noch bevor er wieder nach Genf zurückkehrte, dafür Sorge getragen, dass der Verdacht, als neige er sich zu viel zu den Unionsvorschlägen Bucers, nicht Raum fassen konnte.

Nehmen wir aber die Aeusserungen hinzu, welche Calvin in dem früher mitgetheilten Brief an Bucer über Luthers Lehre vom Abendmahl, und welche er in dem letzt angeführten Brief über Zwinglis Lehre gethan hat, so erfahren wir daraus auch die Stellung, welche er zu der Abendmahlslehre dieser beiden Männer einnimmt. Er geht mit dem Ersteren, wenn er annehmen darf, dass sich derselbe an der Theilnahme der Gläubigen an dem Leib und Blut Christi genügen lässt, würde sich aber von ihm lossagen, wenn er eine sinnliche Ueberleitung von Christi Fleisch in unser Fleisch behauptete, oder wenn er die

---

1) Der Brief mitgetheilt von Henry, das Leben Joh. Calvins I. Beilage 7 *„Si quid putamus fuci esse in Martino, cur non illum penitus excutimus? Concedamus simpliciter, quod scriptura docet, vel illum, velit, nolit, in lucem attrahemus vel tergiversari certe non poterit, quin prodat, si quid intus alat veneni.. At nos, si Deo placet, quia nondum bene habemus exploratum ejus sensum, ne videamur ei aliquid assentiri, verum quoque fateri exhorrescimus. Quid periculi esset, si diserte de corporis et sanguinis Domini participatione, quam fideles in coena recipiunt, scriberetur confessio? Atque autem eam amplexari Martinus cogeretur aut merito illum valere juberemus.*

Anerkennung der Allenthalbenheit seines Leibes forderte. Und er tadelt an Zwingli, dass dieser im Eifer über den Aberglauben einer carnalen Präsenz so weit geht, dass er von keiner Mittheilung Christi im Abendmahl etwas wissen will, oder wenigstens bei seiner Lehre nicht zu erkennen gibt, wie eine solche Statt hat.[1])

Was wir bis jetzt von Calvins Stellung zu Luther und Zwingli in der Abendmahlslehre erfahren haben, konnte in der Schweiz, wenn man es aufmerksam erwog, keinen Anstoss erregen, denn das stimmte ja ganz mit dem überein, was die Schweizer, und namentlich Bullinger, nach dem Tode Zwinglis lehrten.

Man spricht aber von einer besonderen Lehre Calvins vom Abendmahl, von einer Lehre, welche die Mitte halte zwischen der Lehre Luthers und der Zwinglis. Wie verhält es sich mit dieser?

Fassen wir zuerst Calvins Stellung zur Lehre Zwinglis näher ins Auge: denn Calvin hatte, als er seine Lehre gestaltete, mehr die Zwinglische als die Lutherische Lehre im Auge, und kehrt sich mehr gegen sie.

Calvin fasst eigentlich die Lehre Zwinglis so auf, wie sie lutherischer Seits immer aufgefasst worden ist, er versteht sie dahin, dass im Abendmahl gar keine Mittheilung von Seiten Christi an uns Statt habe,[2]) man nichts von dem empfange, was

1) l. c. „*Nihil fuisse asperitatis in Zwinglii doctrina Tibi minime concedo. Si quidem videre promtum est, ut nimium occupatus in evertenda carnalis praesentiae superstitione, veram communicationis vim aut simul disjecerit, aut certe obscuravit.*

2) *Calvin. de coena p. 14 (ed. Genev. 1576): Alii (Zwinglius et Oecolampadius) offenderunt in eo, quod ita tenaciter inhaeserunt in oppugnanda superstitione illa et phanatica opinione Papistarum de praesentia locali et adoratione, quae inde sequebatur et ad vitium diruendum conatus suos potius converterint, quam ad id, quod cognitu utile erat stabiliendum. Nam etsi veritatem non negarunt, eam tamen non ita aperte ut decebat docuerunt. Hoc intelligo: dum nimis studiose ac diligenter in hoc toti incumbebant, ut assererent, panem et vinum corpus et sanguinem Christi vocari, quod ipsorum signa sint: non cogitarunt, sibi hoc interim simul agendum, ut adjungerent ita signa esse, ut nihilominus veritas cum eis adjuncta sit. Nec testati sunt, sese non eo tendere, ut veram communicationem obscurarent, quam nobis hoc sacramento Dominus in corpore et sanguine suo exhibet.*

die Symbole doch andeuten und darstellen, das Abendmahl also nur ein Glaubensakt von Seite dessen sei, der es feiere.[1]) Diese Auffassung hat Calvin nie getheilt. In erster Linie steht ihm im Abendmahl eine reale Mittheilung an uns. Wir erhalten im Abendmahl wirklich, was mit den Zeichen angedeutet ist. Brod und Wein sind Symbole des Leibes und Blutes Christ, Brod und Wein darum die Unterpfänder dafür, dass wir erhalten, was sie andeuten.[2]) Sie deuten aber an, dass Christus sich ganz mit allem, was Er hat und ist, uns zu eigen geben wolle, und dass das mit dem Ausdruck: „Leib und Blut geben" bezeichnet wird, will Calvin wohl beachtet wissen. Das Fleisch Christi, sagt er, ist ein Leben gebendes und mit diesem Ausdruck ist ausgesagt, dass die ganze Fülle des Lebens, die in Christo ist, in uns übergehen soll.[3]) Calvin lehrt also einen Genuss des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl.[4]) Aber seine Meinung ist nicht die, dass seine Lehre damit mit der Lehre Luthers zusammenfalle. Er weiss wohl, dass nach Luther der wahre und natür-

1) *Calvini institutio. Editiones inter primam et ultimam mediae.* §. *5* (in *Corpus Reformatorum vol. XXIX. Jo. Calvini opp. edd. G. Baum. Ed. Cunitz, Ed. Reuss. vol. II.*): *Sunt qui manducare Christi carnem et sanguinem ejus bibere uno verbo definiunt nihil esse aliud, quam in Christum ipsum credere.*

2) So schon in der ersten Ausgabe der *institutio* (*Corp. Reform. vol. I. p. 118*). *Promissio illic addita perspicue declarat, quem in finem institutum fuerit ac quorsum spectet; nempe ut nobis confirmet, corpus Domini sic pro nobis semel traditum, ut nunc nostrum sit ac perpetuo etiam futurum.. Quo rursus evincitur error eorum, qui negare ausi sunt, sacramenta exercitia fidei esse, ad ipsam tuendam, excitandam et augendam data.*

3) *Institutio, editiones annorum 1539—54. p. 1007. Neque illi praeterea mihi satisfaciunt, qui nonnullam nobis esse cum Christo communionem agnoscentes, eam dum ostendere volunt, nos spiritus modo participes faciunt, praeterita carnis et sanguinis mentione. Quasi vero illa omnia de nihilo dicta forent, carnem ejus vere esse cibum, sanguinem ejus vere esse potum; non habere vitam nisi qui carnem illam manducaverit et sanguinem biberit et quae eodem pertinent. .... Quibus verbis* (*Jo. VI, 48 et 51*) *docet, non modo se vitam esse, quatenus sermo est Dei aeternus, qui e coelo ad nos descendit, sed descendendo iam istam in carnem quam induit diffudisse, ut inde ad nos vitae communicatio promanaret. Hinc et illa jam consequuntur, quod caro ejus vere est cibus, sanguis ejus vere est potus, quibus alimentis in vitam aeternam fideles educantur.*

4) *Ibid.* §. *11. Dico igitur, in coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi, adeoque corpus et sanguinem ejus..*

liche Leib Christi gereicht werde, der Leib, in dem wir uns Christum im Himmel weilend zu denken haben, und er versteht Luthern so, als ob dieser sich diesen Leib Christi ins Brod eingeschlossen oder in irgend einer Weise vom Brod umschrieben denke. Diese Vorstellungen verwirft er entschieden. Der Sinn der Worte, dass im Abendmahl Leib und Blut Christi dargereicht werde, ist ihm der, dass wir aller Wohlthaten Christi theilhaftig werden,[1]) oder auch, dass von dem im Himmel befindlichen Christus eine Wirkung (*virtus*) ausgehe, durch die Er uns sein Leben einflösst;[2]) von dem natürlichen Leib Christi aber nimmt er an, dass er in dem Himmel weile und da verbleibe bis zu seiner Wiederkehr auf die Erde zum Gericht; so wie auch, dass es der Natur dieses Leibes als eines immerhin endlichen widerstrebe, zugleich an mehr als einem Orte zu sein.[3]) Ein Genuss des Leibes Christi scheint dem Calvin aber auch nicht durch derlei Annahmen bedingt zu sein, er denkt sich denselben vermittelt durch den Geist Christi.[4])

---

1) *Institutio princeps p. 123. Docendi causa dicimus vere et efficaciter exhiberi (corpus et sanguinem Christi) non autem naturaliter. Quo scilicet significamus, non substantiam ipsam corporis, seu verum et naturale Christi corpus illic dari: sed omnia, quae in suo corpore nobis beneficia Christus praestitit.*

2) *Ibid. §. 18. Hoc regnum nec ullis locorum spatiis limitatum . . quin Christus virtutem suam, ubicunque placuerit, in coelo et in terra exserat, quin se praesentem potentia et virtute exhibeat; quin suis semper adsit, vitam ipsis suam inspirans, in iis vivat, eos sustineat . . non secus ac si corpore adesset, quin denique suo ipsius corpore eos pascat, cujus communionem spiritus sui virtute in eos transfundit. Secundum hanc rationem corpus et sanguis Christi in sacramento nobis exhibetur.*

3) *Ibid. §. 19. Nos vero talem Christi praesentiam in coena statuere oportet, quae nec panis elemento ipsum affigat nec in panem includat, nec ullo modo circumscribat, quae omnia derogare coelesti ejus gloriae palam est; deinde quae nec mensuram illi suam auferat vel pluribus simul locis distrahat, vel immensam illi magnitudinem affingat, quae per coelum et terram diffundatur. Haec enim naturae humanae veritati non obscure repugnant. Istas, inquam, duas exceptiones nunquam patiamur nobis eripi: ne quid coelesti Christi gloriae derogetur, quod fit dum sub corruptibilia hujus mundi elementa reducitur, vel alligatur ullis terrenis creaturis; ne quid ejus corpori affingatur humanae naturae minus consentaneum: quod fit, dum vel infinitum esse dicitur vel in pluribus simul locis ponitur.*

4) *Ibid. §. 12. Vinculum istius conjunctionis est spiritus Christi, cujus*

Wem, das ist die Frage, welche sich jetzt erhebt, steht nun Calvin näher, dem Zwingli oder dem Luther?

Calvin selbst hat als den Unterschied, welcher zwischen ihm und Zwingli Statt findet, den angegeben, dass man nach seiner Auffassung im Abendmahl eine sehr reale Gabe, ja die realste Gabe empfange, welche überhaupt dem Christen zu Theil wird, während nach Zwingli man im Abendmahl nichts empfängt als Brod und Wein. Das ist allerdings an sich ein sehr grosser Unterschied, und es ist, was Calvin da geltend macht, hoch anzuerkennen. Allein wir haben bereits gesehen, dass Zwingli doch nur da, wo er seine Lehre im bestimmten Gegensatz gegen Luther entwickelt, von einer Gabe, die man im Abendmahl empfange, ganz Umgang nimmt, und haben auch schon bemerkt, wie Zwingli dazu gekommen ist. Wir haben aber auch weiter beigebracht, dass Zwingli einen Genuss des Leibes Christi im Sinn von Joh. VI nie in Abrede stellte, und dass er namentlich in seiner *expositio* ausdrücklich von positiven Wirkungen, welche man vom Abendmahl zu erwarten habe, also doch von einer Gabe, die man da empfange, gesprochen hat. Und zudem hat Zwingli in der angeführten Stelle die Wirkung nahezu mit denselben Worten beschrieben, wie sie Calvin zu beschreiben pflegte.[1]) Da nun, wie wir gezeigt haben, an die einen Aussagen, welche Zwingli vom Abendmahl thut, die anderen sich wohl anreihen lassen, und beide recht wohl mit und neben einander bestehen, so kann von einem wesentlichen Unterschied, der in

---

nexu copulamur et quidam veluti canalis, per quem, quidquid Christus ipse et est et habet, ad nos derivatur. Auch §. 18. *Si oculis animisque in coelum evehimur, ut Christum illic in regni sui gloria quaeramus, quemadmodum symbola nos ad eum integrum invitant, ita sub panis symbolo pascemur ejus corpore . . Nam tametsi carnem suam a nobis sustulit et corpore in coelum ascendit, ad dexteram tamen patris sedet: hoc est, in potentia et majestate et gloria patris regnat.* cf. das Folgende in not. 2. p. 135.

1) Schweizer, die Glaubenslehre der ev. ref. Kirche II, 655: „Was Calvin ganz richtig zu Zwingli hinzufügen will, ist eigentlich nur ... dass das heilige Abendmahl ein Symbol sei auch der höchsten Gebiete des Standes der Heiligung, nemlich auch der zu erlangenden *unio mystica cum Christo.* Diese völlige Lebenseinheit aber der Glieder mit dem Haupte anerkennt auch Zwingli als höchsten Grad der Heiligung."

diesem Punkt zwischen beiden Reformatoren sein soll, keine Rede sein. Der Unterschied ist zum einen Theil nur der, und das ist das Verdienst Calvins, dass er die zweite Reihe von Zwinglis Aussagen bestimmter hervorhebt und in dieser Wirkung den eigentlichen Endzweck des Abendmahls erblickt; zum anderen Theil aber der, dass Calvin die Gabe, die man im Abendmahl empfängt, bestimmter an die Begriffe von Leib und Blut Christi anschliesst und aus ihnen entwickelt.[1]) Da nun im Uebrigen Calvin ganz wie Zwingli lehrt, dass die Ungläubigen nicht Leib und Blut Christi bekommen, dass der Leib Christi seit seinem Weggang von der Erde einen bestimmten Ort im Himmel einnimmt; und da Calvin auch in der Erklärung der Einsetzungsworte sich mehr an Zwingli anschliesst, so besteht kein wesentlicher Unterschied in der Abendmahlslehre zwischen Calvin und Zwingli.

Daraus folgt aber schon, dass auch in dem Hauptpunkt der

---

1) Schweizer, l. c. p. 652: „Calvin hat nur das Eigenthümliche, dass er die Sache im Abendmahl, die Einwirkung Christi oder seines Todes, dem Wortlaut der Einsetzung zu lieb irgendwie genau und direkt gerade von Christi übrigens im Himmel bleibendem Leib abzuleiten sucht. Sonst stimmt Calvin mit Zwingli zusammen."

Damit will gewiss auch Schweizer das Verdienst Calvins nicht schmälern, welches eben darin liegt, dass er die Gabe, welche man im Abendmahl empfängt, viel bestimmter hervorhebt: denn darum war es dem Calvin wirklich recht ernstlich zu thun, dem Abendmahl eine recht reale Gabe abzugewinnen. Er bemüht sich darum, die Aussagen in Joh. VI so real als möglich zu fassen und sie an die Einsetzungsworte anzupassen, und kommt da sogar bis zu dem Ausdruck, der heilige Geist weide uns mit der Substanz des Fleisches und Blutes Christi. Aber wie er sich da auch immer abmüht, es gilt, was Frank (die Theologie der Concordienformel III, 48) sagt: „Die lutherische Kirche, nach deren Anschauung alles Gewicht darauf fällt, ob dieses sacramentale Brodessen der Einsetzung des Herrn gemäss ein Essen seines Leibes, und ob dieses sacramentale Trinken des Weins ein Trinken seines Blutes sei, kann mit jenen Versicherungen Calvins, er lehre eine reale Mittheilung des Leibes Christi, um so weniger sich zufrieden geben, als selbst in dem Falle, Calvin lasse durch den heiligen Geist eine Communication der Substanz des Leibes, und nicht blos seiner Kraft, zu Stande kommen, diese Mittheilung durch den Glauben ihr als etwas willkührlich und eigenmächtig in den Text der Einsetzungsworte Eingetragenes, den Umfang seiner Aussage Ueberschreitendes und Durchbrechendes erscheinen muss."

gleiche Unterschied zwischen Calvin und Luther, wie zwischen Zwingli und Luther besteht: denn so viel auch Calvin von einem Leib Christi spricht, den man im Abendmahl empfängt, es ist nicht der natürliche und wahrhaftige Leib, in dem Christus gen Himmel gefahren ist: denn der weilt jetzt im Himmel und seine Natur ist es, immer nur an Einem Ort zu sein, von einer Gegenwart dieses Leibes Christi ist also keine Rede, die Gegenwart des Leibes, von der Calvin spricht, ist nur eine geistige Gegenwart, und der Ausdruck „Leib Christi" ist nicht in seiner eigentlichen natürlichen Bedeutung gefasst, sondern in der einen Wirkung, die von diesem im Himmel befindlichen Leib ausgehen soll,[1]) Brod und Wein sind auch nicht die Träger und Vermittler dieses Leibes; das Organ, mit dem man ihn erfasst, darum auch nicht der Mund sondern der Glaube.[2])

---

1) Schweizer, l. c. p. 652. „Calvin lehrt also eine geistige Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl. Da aber der Leib substanziell im Himmel bleibt, so doch nur eine Wirkung des Leibes."

2) cf. auch das Gesammturtheil Schweizers über Calvins Lehre p. 656: „Seine (Calvins) Lehre ist durchaus reformirt geblieben; Ungläubige bekommen die *res sacramenti* nicht, also ist sie nicht objectiv essbar vorhanden, und alle mystischen Ausdrücke von wirklicher Gegenwart des Leibes haben die Lutheraner nur erzürnt, weil dann doch immer bei genauer Hervorholung des eigentlichen Sinnes eine eigentliche Gegenwart des Leibes sich nicht finden lässt, weil es eben doch nur mystisch zu nehmende Ausdrücke sind. Zwingli und Calvin lehren also cf. Hagenbach Dog. Geschichte III, 156 wesentlich dasselbe, jener in schroffer polemischer Form, dieser mit sorgfältigerem, auch das Mystische betonendem Streben, um wo möglich die Lutheraner zu gewinnen." Und weiter oben p. 655: „Da Calvin seine Lehre so wenig lehrhaft durchführen kann, so lässt sich fragen, ob er nicht weniger von seinem System aus, als vielmehr in irenischer Vermittlungsabsicht hier gearbeitet habe."

Ein gleiches Urtheil fällt Hospinian, *hist. sacr. II, 181*: *„Sunt qui mediam quandam sententiam inter Lutherum et Zuinglium eum (Calvinum) docuisse affirmant, sed hoc vel ex imperitia vel malitia faciunt. Nam a Zuinglii sententia (si rem ipsam spectes) ne hilum quidem, quod Calvinus tradidit, discrepare, quamvis paulo planius quid in sacramento percipiatur difiniat ipse; vel summus ille et perpetuus Tigurinae et Genevensis ecclesiae consensus de re sacramentaria confirmat. Passim quidem inculcat Zuinglius, caesam Christi carnem nos a caede servare, comessam nihil prodesse: veram illam ac realem carnem Christi ne spiritualiter quidem edi: carnis et sanguinis nominibus mortem ipsam si-*

Verhält es sich so mit der Lehre Calvins im Verhältniss zu der Luthers, und mit der Lehre Calvins zu der Zwinglis, so ist auch das Verhältniss seiner Lehre zu derjenigen der Schweizer, mit welchen Calvin zu verhandeln hatte, kein anderes. Und daraus erklärt es sich, warum es unschwer zu der Vereinbarung zwischen beiden Theilen gekommen ist, die im *consensus Tigurinus* vorliegt.

Das, worauf es dem Calvin vor allem ankam, „dass dem Abendmahl die Bedeutung einer Gabe und der Gemeinschaft mit Christi Person selbst, die in der Handlung gegenwärtig sei, gesichert werde,“[1]) war ja längst von den Schweizern, vor allem von Bullinger, anerkannt. Leicht war es also, über diesen Punkt sich zu verständigen, zumal Calvin durchaus nicht darauf bestand, dass man gerade seiner Vorstellung von der Art der Mittheilung Christi im Abendmahl zufalle. Er schreibt am 1. März 1548 an Bullinger: „wiewohl ich mir einer innigeren Gemeinschaft mit Christo in den Sacramenten bewusst bin, als Du in Deinen Worten ausdrückst, so wollen wir darum doch nicht aufhören, denselben Christus zu haben und in ihm eins zu sein. Einst werden wir wohl zu einer völligeren Einhelligkeit zusammen wachsen.“ Und auf diesen Brief antwortet Bullinger am 26. Mai 1548: „ich anerkenne, dass Christus in seinem Geist durch den Glauben sich uns ganz mittheilt, so weit diess zur Erlangung des Heils und zum gottseligen Leben vonnöthen ist. Eben diess wird uns durch die Sacramente dargestellt und besiegelt auf eine den Sacramenten eigenthümliche Weise, so wie diess auch durchs Wort verkündet und durchs Bezeugen eingeprägt wird. Als Du letzthin hier warst, zähltest Du wohl uns allen insgesammt her, was Andere tadeln oder vermissen an unserer Luthern (1545) ertheilten Antwort. Indessen erklärtest Du, Dir missfalle unsere Darlegung nicht, die wir in Betreff des

gnificari: carnem Christi manducare nihil aliud esse quam credere et si quae sunt similia. His autem contraria videtur Calvinus affirmare, carnem Christi videlicet quae crucifixa est, oportere a nobis comedi.. Nullam autem in his esse repugnantiam, non difficile est sani judicii hominibus demonstrare. Es folgt dann der ausführliche Beweis.

1) Dorner l. c. p. 398.

Abendmahls herausgegeben, und versprachst, Du werdest stets der Unsrige sein." Calvin war mit diesem allgemeinen Bekenntniss zufrieden, legte in seiner Gegenantwort seine Abendmahlslehre dar und zeigte damit, wie „die Ueberzeugung Bullingers und der übrigen Züricher völlig mit seiner übereinstimme."[1]) Es kam aber noch darauf an, dass Calvin die Schweizer überzeugte, dass er mit ihnen an den Grundlagen der Zwinglischen Lehre festhalte: denn die Schweizer wollten durchaus nicht dafür angesehen werden, dass sie von diesen abgewichen wären, und noch war das Misstrauen gegen Calvin in Betreff seiner Hinneigung zu Luther nicht ganz gewichen. Wir ersehen das aus der Mittheilung, welche Pestalozzi von einem Brief Calvins an Bullinger (vom Januar 1549) macht. Darin versichert er, wie er niemals um Menschen, auch nicht um Luther zu gefallen, seinen Ausdruck gemodelt. Er gehöre nicht zu den Schmeichlern Luthers, habe sich frei erhalten, als selbst Beherzte furchtsam waren. „Hätte nicht, schliesst er, bis jetzt ungegründetes Misstrauen im Wege gestanden, so wäre schon längst unter uns entweder gar keine Abweichung oder nur ein Minimum davon gewesen."[2])

Wie vollkommen nun Calvin den Schweizern genügt hat, ersieht man, wenn man den *consensus Tigurinus*, der jetzt abgeschlossen wurde, mit der *confessio Helvetica prior* von 1536 (denn so weit kann man zurückgehen) vergleicht.

Von den Sacramenten überhaupt sagt die *conf. Helvetica: symbola non nudis signis sed signis simul et rebus constant ... Sunt haec res sanctae .. suo quo diximus modo res significatas exhibentes, testimonium rei gestae praebentes, res tam arduas repraesentantes et mirabili quadam rerum significatarum analogia clarissimam mysteriis istis lucem afferentes. Ad haec auxilium opemque ipsi suppeditant fidei, ac jurisjurandi denique vice initiatum capiti Christi et ecclesiae adstringunt.*"

Der *consensus Tigurinus* nimmt aber noch bestimmter Rücksicht auf Zwingli. Er hebt damit an, dass er sagt: *sunt quidem*

1) H. Bullinger von Pestalozzi p. 378 u. 379.
2) l. c. p. 380.

et hi sacramentorum fines, ut notae sint ac tesserae christianae professionis et societatis sive fraternitatis, ut sint ad gratiarum actionem incitamenta et exercitia fidei ac piae vitae, denique syngraphae ad id obligantes. Dann erst geht er, aber in Uebereinstimmung mit der *Helvetica,* über zu den Punkten, welche dem Calvin die wichtigeren sind, thut es aber noch mit grosser Vorsicht. „*Sed hic unus inter alios praecipuus,* fährt er fort, *ut per ea nobis gratiam suam testetur Deus, repraesentet atque obsignet. Nam etsi nihil aliud significant, quam quod verbo ipso annunciatur, hoc tamen magnum est, subiici oculis nostris quasi vivas imagines, quae sensus nostros melius afficiant ... Quum autem vera sint, quae nobis Dominus dedit gratiae suae testimonia et sigilla, vere procul dubio praestat ipse intus suo spiritu, quod oculis et aliis sensibus figurant sacramenta, h. e. ut potiamur Christo...*

Von dem Abendmahl sagt dann die *conf. Helvetica:* die *res sacramenti* sei *communicatio corporis Christi,* und das Abendmahl wird genannt: *coena mystica, in qua Dominus corpus et sanguinem suum i. e. se ipsum suis vere ad hoc offerat, ut magis magisque in illis vivat et illi in ipso.* Dem entsprechend der *consensus Tigurinus: in coena se nobis communicat Christus.*

Den Genuss, der im Abendmahl zu Theil wird, nennt die *conf. Helv.* ein *pabulum spirituale,* viel deutlicher aber redet der *consensus,* wenn er sagt, man dürfe bei dem Essen des Leibes Christi nicht an *aliqua substantiae vel commixtio vel transfusio* denken.

Die *conf. Helvetica* wehrt eine Einschliessung Christi in die Elemente ab,[1]) der *consensus* thut das Gleiche,[2]) und erklärt sich zugleich noch bestimmter gegen die Annahme einer leiblichen Gegenwart Christi.[3])

---

1) *23. non quod pani et vino corpus et sanguis Domini vel naturaliter uniantur, vel hic localiter includantur vel ulla huc carnali praesentia statuantur.*

2) *24. Neque enim minus absurdum judicamus, Christum sub pane locare vel cum pane copulare, quam panem transsubstantiare in corpus ejus. 25. quia corpus Christi .. finitum est et coelo, ut loco, continetur, necesse est a nobis tanto locorum intervallo distare, quanto coelum abest a terra.*

3) *21. Christus quatenus homo est, non alibi quam in coelo, nec aliter quam mente et fidei intelligentia quaerendus est.*

Beide Bekenntnisse sagen, dass der Glaube das Organ ist, mit dem man die *res sacramenti* entgegennimmt,[1]) noch bestimmter aber als die *Helvetica* sagt der *consensus*, dass die *signa* nicht die Ueberbringer des Heilsguts seien.[2]) So hebt auch der *consensus* ausdrücklich den Zwinglischen Satz hervor, dass die Ungläubigen nicht Leib und Blut Christi geniessen, und schliesst sich auch ausdrücklich an die Zwinglische Erklärung der Einsetzungsworte an.

Die Vergleichung des *consensus Tigurinus* mit der *conf. Helvetica* zeigt also, dass in der letzteren kein Satz ist, den nicht auch der erstere sich aneignet, und zeigt weiter, dass der *consensus* geflissentlich die Uebereinstimmung mit Zwingli noch bestimmter hervorhebt.

Bedarf es eines weiteren Beweises dafür, dass der *consensus Tigurinus* auf dem Boden des Zwinglianismus steht? Damit ist aber die Frage beantwortet, die wir oben aufgeworfen haben, ob mit diesem Bekenntniss ein Stadium eingetreten ist, welches ein besseres Verhältniss der Lutheraner zu den Schweizern hätte anbahnen können oder sollen, und die Frage ist jetzt verneint. Die lutherische Lehre steht in den wesentlichen Punkten zur Lehre Calvins nicht anders als zur Zwinglischen Lehre.

In der inneren Stellung der Lutheraner zu den Schweizern hatte sich also durch den *consensus Tigurinus* nichts geändert, aber viel änderte sich durch denselben in der Stellung der Reformirten zu einander. Calvin liess es bekanntlich nicht bei der Erzielung der Einheit mit Bullinger und den Zürichern bewenden. Seine Tendenz ging dahin, den *consensus* in weitesten Kreisen, vor allem in der Schweiz, zur Annahme zu bringen.

Mit welcher Umsicht und Vorsicht er und Bullinger da zu Werk gegangen sind, wie sie sich in die Vorlage desselben an die einzelnen Schweizer Kirchen getheilt haben, wie sie ihn erst nur vertraulich dem Johann a Lasco, und anderen Freunden in England, in Preussen, Frankreich, Italien, Ungarn mitgetheilt

1) *conf. Helvet. 21. quae quidem ut ore corporis signa, sic fide spiritus percipiuntur. Conf. Tigur.: 17. in sacramentis nil nisi fide percipitur.*

2) *C. Tig. 17. Tenendum quoque est, minime alligatam ipsis esse gratiam, ut, quisquis signum habeat, re etiam potiatur.*

und wie sie dann erst, nachdem sie von vielen Seiten der Zustimmung gewiss waren, ihn durch den Druck veröffentlichten, erzählt Pestalozzi in seiner Schrift über Bullinger anschaulich und ausführlich.[1])

Vorerst traten in der Schweiz fünf Cantone dem *consensus* förmlich bei, nur Bern verharrte bei seiner Weigerung, aber aus Gründen, welche nicht von dem im *consensus* niedergelegten Bekenntniss hergenommen waren.

Damit war vorerst in der Schweiz eine einheitliche Lehre in Betreff des Abendmahls gewonnen. Das hatte aber eine Wirkung, welche bald weit über die Schweiz hinaus reichte. „Es wurde, wie Pestalozzi sagt,[2]) die reformirte Kirche in den verschiedenen Ländern Europas, welche von nun an ihren Umkreis bilden sollten, sich ihres inneren Zusammenhanges recht bewusst; das Band des Vertrauens und der christlichen Gemeinschaft sehen wir von nun an um ihre weit aus einander liegenden Glieder fester sich schlingen."

Wer wollte den Reformirten das nicht gönnen! Aber der Eingang, den der *consensus* fand, hatte noch eine andere Wirkung.

Von dem *consensus Tigurinus* wurde freilich, wie von der Lehre Calvins überhaupt, in reformirten Kreisen behauptet, die Lehre vom Abendmahl sei jetzt der Luthers näher gerückt, die Härten der Zwinglischen Lehre seien darin aus dem Mittel gethan: aber dass der *consensus* in einem gewissen Gegensatz zur Lehre Luthers stehe, ist natürlich nie in Abrede gestellt worden. Das hat Calvin selbst nie geläugnet und auch die neueren reformirten Geschichtschreiber läugnen die noch vorhandene Differenz nicht, nur schlagen sie dieselbe nicht so hoch an, als lutherischer Seits geschieht.[3]) Die Differenz also, welche man als noch vorhanden anerkannte, wurde durch den *consensus* gefestigt, und allen Reformirten in einem bestimmt ausgeprägten Ausdruck zum Bewusstsein gebracht. Mit ihm wurde zu-

1) Von p. 383 an.
2) l. c. p. 387.
3) Ebrard, das Dogma vom heiligen Abendmahl II, 526.

gleich die Wittenberger Concordie vollständig und förmlich zu Grab getragen.

Das war sie bis zum Abschluss des *consensus Tigurinus* noch nicht. Luther zwar hatte schon von 1544 an sie aufgegeben, aber dafür hatte man auch Schweizerischer und oberdeutscher Seits ihm vorgeworfen, dass er damit zu voreilig gewesen. Bucer hatte fortgefahren, den Schein festzuhalten, als ob er und die oberdeutschen Städte der Concordie gemäss lehrten, und auch in der Schweiz hatte es nicht an solchen gefehlt, welche meinten, man könne wenigstens noch zu einer Einigung gelangen, wenn sie auch noch nicht wirklich erzielt sei. Jetzt aber, von der Zeit an, wo alle Reformirten in dem *consensus Tigurinus* sich einigten, wurde von diesen allen die Concordie als abgethan betrachtet.

Während man also bis dahin, noch in gewissen Kreisen wenigstens, sich in der Hoffnung einer wirklichen Einigung wiegte, hatte man sie jetzt aufgegeben, und einen Gegensatz, wenn auch, wie man annahm, einen geringeren als der war, welcher zwischen der Lehre Luthers und der Zwinglis war, anerkannt.

Und es ist merkwürdig, dass zu derselben Zeit auch von anderer Seite her der Bruch mit der Wittenberger Concordie vollzogen wurde.

Es geschah das in England von Peter Martyr, einem Theologen, der 5 Jahre lang der Kirche Strassburgs gedient und sich dort im Anschluss an Bucer zur Concordie bekannt hatte.[1])

Peter Martyr war in Oxford von den papistisch Gesinnten zu einer Disputation über das Abendmahl gedrängt worden: denn diese hatten Anstoss an den Aeusserungen über das heilige Abendmahl genommen, welche er in seinen Vorlesungen über den ersten Corintherbrief gethan hatte. In dieser Disputation (gehalten vom 28. Mai 1549 an) hatte er drei Thesen gestellt, in der ersten sich gegen die Transsubstantiationslehre erklärt, die zweite lautete dahin: *corpus et sanguis Christi non est carnaliter aut corporaliter in pane et vino, nec ut alii dicunt, sub speciebus panis et vini.* Die dritte: *corpus et sanguis Christi*

1) Planck II, 2. p. 12. Anm. 14.

uniuntur pani et vino sacramentaliter. Beide Thesen standen deutlich im Gegensatz gegen die lutherische Lehre, wie Peter Martyr sie fasste, und sollten dieselbe ausschliessen. Das erhellt zum Ueberfluss aus dem Brief, den er an den damals in Cambridge angestellten Bucer (am 15. Juni 1549) unter Beilegung der Akten der Disputation schrieb. Er bekennt sich darin zu dem Glauben an eine Gegenwart Christi im Abendmahl, auch dazu, dass die *res sacramenti,* welche man darin empfange, Leib und Blut Christi sei, aber er macht geltend, dass man das nur *animo et fide* empfange und nennt es eine *superstitio*, wenn man dabei an irgend eine Verbindung von Leib und Brod, Wein und Blut denke; bekennt schliesslich noch ausdrücklich, dass er nicht an eine Gegenwart des verklärten Leibes Christi an vielen Orten zugleich denke.

Das mag von jeher die Lehre P. Martyrs gewesen sein, er gab ihr aber jetzt, in England, einen bestimmteren Ausdruck, als er in Strassburg gewagt hatte, wo man an der Concordie noch festhalten wollte. Dass nemlich die Lehre, wie er sie jetzt aufstellte, einen Bruch mit dieser Concordie enthielt, das deutet schon Bucer in seiner Antwort auf die Zusendung der Aktenstücke (20. Juni 1549) an,[1]) wenn er es auch nicht geradezu sagt. Er hätte, schreibt er, lieber gesehen, dass die zweite These dahin gelautet hätte: *corpus Christi non continetur localiter in pane et vino, nec iis rebus affixum aut adjunctum est ulla hujus mundi ratione:* damit hätte er sich mehr in den bisher üblichen Ausdrücken bewegt und wäre näher bei der lutherischen Lehre geblieben, der zufolge man eine *exhibitio corporis Christi* anzunehmen habe. Bucer fürchtet auch, die dritte These, in welcher nur eine sacramentale Einigung des Leibes mit dem Brod ausgesprochen werde, werde so gedeutet werden, als ob er sich Christum im Abendmahl ganz abwesend denke. Bucer war eben auch jetzt noch bemüht, sich und Anderen einzureden, dass man die Concordie noch aufrecht erhalten könne. Dass P. Martyr und andere sich dieser Täuschung nicht mehr hingaben, erhellt aufs deutlichste aus den Bekenntnissen, welche

1) Die Briefe in Bucer, t. Anglic. p. 545 sq.

er nach seiner Rückkehr nach Strassburg (1553) machte. Dort hatte man sich durch den Einfluss des an Hedios Stelle Präsident des Kirchenconvents gewordenen Marbach der lutherischen Lehre bestimmter zugewendet, man wollte, wie Schmidt erzählt[1]), die Tetrapolitana durch die Augsburgische Confession verdrängen und diese letztere allein als gültige Staatsreligion in Strassburg einführen. Als nun P. Martyr nach Strassburg zurückgekehrt war, und in den dortigen Kirchendienst wieder eintreten wollte, forderte man von ihm eine Erklärung über seine Stellung zur Augustana in der Abendmahlslehre: denn man kannte ja das bei der Oxforder Disputation abgelegte Bekenntniss, da in Zürich 1552 ein Auszug aus seinen über die Lehre vom Abendmahl gehaltenen Vorlesungen gedruckt worden war, wobei der Herausgeber Joh. Wolff in der Zuschrift ausdrücklich bemerkte, P. Martyr habe den Irrthum, dessen Urheber und Beschützer M. Luther gewesen sein solle, aufs fleissigste in diesem Buch widerlegt. Da erklärte P. Martyr zwar, die Augustana nehme er, wenn sie nur recht verstanden werde, gern an, nahm aber keinen Anstand hinzuzufügen, die Concordie hätte er nie unterschrieben, denn es sei wider das Wort Gottes mit ihr zu bekennen, dass auch die Ungläubigen Leib und Blut Christi empfingen; auch Bucer habe in England bei Erklärung der Apostelgeschichte sich dagegen erklärt, und zudem könne man die Concordie nicht annehmen, ohne die Schweizer Kirchen und die englische zu verdammen.[2])

Das war klar und deutlich geredet.

Wir können nun, nachdem wir einen Ueberblick über den Gang der Entwicklung in der Schweiz gegeben haben, zu Westphal zurückkehren.

Im Jahr 1552 erneuerte er den Abendmahlsstreit. Was hat ihm den Anlass dazu gegeben? Die Antwort liegt sehr nahe. Die Zeit von 1549 als der Entstehung des *consensus Tigurinus*

1) C. Schmidt, Peter Martyr Vermigli 1858 p. 138.

2) *Oratio de vita et obitu .. Petri Martyris Vermilii .. habita a Josia Simlero. Tig. 1563. p. 17 sq.*

bis zu diesem Jahr reichte aus, um die lutherischen Theologen über den Stand der Abendmahlsfrage und ihr Verhältniss zu den Reformirten zu orientiren.

Von zwei Seiten hatte man entschieden mit der Concordie gebrochen, Calvin und Peter Martyr hatten es gethan. Calvin aber hatte im *consensus Tigurinus* eine Auffassung vom Abendmahl geltend gemacht, welche allgemach das Bekenntniss aller Reformirten wurde. Jetzt konnte niemand sich mehr der Täuschung hingeben, dass noch eine Concordie bestehe. Wären lutherische Theologen vor diesem Ereigniss so aufgetreten, wie Westphal jetzt auftrat, so hätte man ihnen einen Vorwurf daraus machen können. Man hätte sagen können, sie hätten noch zuwarten sollen, bis sich die Sache geklärt habe. Darum war es vielleicht ein Glück, dass durch das Interim und durch die Zwistigkeiten, welche unter den lutherischen Theologen ausgebrochen waren, das Augenmerk von der Abendmahlslehre abgelenkt worden war. Jetzt war sie in ein Stadium getreten, welches allen Zweifel über das gegenseitige Verhältniss ausschloss.

Aber nicht nur die Concordie war gebrochen, sondern die Reformirten hatten jetzt auch eine einheitliche Abendmahlslehre gewonnen, für die sie, und das ist das Neue, auf das wir noch aufmerksam zu machen haben, eifrig Propaganda machten, und mit der sie die Lehre Luthers zu verdrängen suchten. Calvin that das unverhohlen. Er schrieb schon 1551, noch vor dem Druck des *consensus*, an Bullinger,[1]) er hoffe, die Herausgabe desselben werde auch für die sächsischen Kirchen von grossem Nutzen sein. Peter Martyr aber hatte ihm geschrieben, es seien auch viele sächsische Pastoren der gleichen Ansicht wie die Schweizer,[2]) was den Calvin dann noch 1556 bewog, eine Schrift, deren wir später zu gedenken haben, „den Dienern Christi in den Kirchen von Sachsen und Niederdeutschland" zu widmen.

Und diese Bemühungen waren auch in der That nicht vergeblich. Es hatten nicht wenige Theologen Deutschlands ein Gefallen am *consensus*. Von Melanchthon erzählt Lavater: „ich

1) H. Bullinger von Pestalozzi p. 386.

2) Joachim Westphal u. J. Calvin von Mönkeberg. Hamburg 1865. p. 65.

habe von einem vornehmen, ehrenwerthen Mann, der viel um Melanchthon gewesen, gehört, dass Melanchthon erst aus dieser Confession die Abendmahlssache recht und gründlich verstanden, oder doch von der Zeit an recht angefangen sich zu den Zwinglischen zu neigen, so dass er nie wider sie reden oder schreiben wollte, wie heftig auch unruhige Leute ihm zusetzten."[1]) Es stellte sich dann in Bälde unbestreitbar heraus, was eben Westphal um diese Zeit schon wusste, dass Melanchthon keineswegs allein stand mit seinem Gefallen am *consensus*. Das mochten und mögen die als ein erfreuliches Ereigniss betrachten, welche im *consensus* die rechte Abendmahlslehre finden, diejenigen aber, welche der Ueberzeugung waren, dass die jetzt in den reformirten Kreisen cursirende Abendmahlslehre nicht wesentlich verschieden sei von der Zwinglischen, mussten die Sache anders ansehen. Diesen musste der *consensus* um so gefährlicher erscheinen, als er durch die vielfach gleichlautenden Ausdrücke, in welche die Lehre gefasst war, leicht täuschen und die Arglosen und Unerfahrenen berücken konnte. Da nun Westphal zu den Theologen gehörte, welche der Ueberzeugung waren, dass der Gegensatz zwischen der lutherischen und der reformirten Lehre im wesentlichen noch der gleiche sei, wie früher, so war es von seinem Standpunkt aus ganz richtig, wenn er von der Wahrnehmung, dass der *consensus Tigurinus* auch in der lutherischen Kirche Beifall finde, Anlass zu der Klage nahm, der Sacramentarismus dringe jetzt auch in die lutherische Kirche ein. Es war jetzt gerade die Zeit gekommen, in der man auf die Gefahr aufmerksam zu machen hatte, und wenn nun Westphal das that, konnte und durfte es ihm als eine Pflicht erscheinen, der er sich der lutherischen Kirche gegenüber zu entledigen habe.

Unter diesen Umständen war es gewiss eine thörichte Frage, welche Pezel im Jahr 1596 aufwarf, was es denn den Westphal anging, den Sacramentsstreit wieder zu erneuern, da Calvin in Savoien, Westphal aber in Niedersachsen war?

Wir wollen, bevor wir den Streit, der sich jetzt erhob, selbst

1) Bei Pestalozzi p. 387.

darstellen, noch den jüngsten Biographen Calvins reden lassen, zum Zeugniss dafür, dass den Westphal in Niedersachsen wohl anging, was Calvin in Savoien erstrebte und plante, und dass Westphal nicht zu schwarz sah, als er meinte, die lutherische Kirche sei gefährdet.

Stähelin schreibt[1]): „Calvins Absicht ging dahin, die im besonderen Sinn so zu nennende lutherische Richtung durch die neben ihr hergehende Melanchthonische, an die seine eigene sich anschloss, zu überwinden und zu modificiren — eben so wie er es bei der Zwinglischen in der Schweiz versucht und zum Theil durchgesetzt hatte — so verfolgte er solches Ziel aus dem doppelten Grunde: zuerst aus dem dogmatischen, weil er seine Lehrauffassung in dem streitigen Punkte schon an und für sich für die schriftgemässere, die ewige Wahrheit reiner und völliger ausdrückende, hielt; und zum andern, aus dem kirchlich politischen, wonach er in ihr zugleich die einzig mögliche Grundlage erblickte, auf der sich die gesammte evangelische Christenheit zu der viel ersehnten, von dem Herrn gebotenen, Einheit zusammenfinden könne....[2]) Um die Zeit von 1549—1551 hatte es nun den Anschein, als ob der grosse Kirchenmann mit dieser seiner Einheitstendenz dem Ziel nicht mehr fern sei. Wenn man die von Rom losgerissene Christenheit überblickte, so standen die Gläubigen Frankreichs, Englands, Polens, Böhmens, der Niederlande, des südlichen und westlichen Deutschlands durchweg in dem Verhältnisse zu einander und weiter zu der Genfer Kirche — den Meisten die Mutterkirche! — wie Calvin es fürs Erste anstrebte. In der reformirten Schweiz vollends war bereits auch der weitere Schritt gethan und eine ausgesprochene dogmatische Einigung hergestellt. Nur eine Provinz hielt sich noch bei Seite und schloss mehr oder weniger von dem Gemeinschaftsbunde sich aus: das nordöstliche (sächsische) Deutschland mit den geographisch dazu gehörigen dänischen Landschaften. Denn hier war das eigentliche Wiegenland der lutherischen Reformation, in der begreiflicher Weise ihre Anschauungen und

1) Johannes Calvin von D. E. Stähelin II. p. 198.
2) Ibid. p. 203.

Traditionen am tiefsten Wurzel geschlagen hatten ... Sollte das so fortdauern, auch als der ursprüngliche Gegensatz gar nicht mehr bestand? .. Calvin war sich bewusst, dass er den Lutheranern etwas ganz anderes zu bieten habe als Zwingli; und wenn es ihm gelungen war, dessen Lehrauffassung, der er doch in keiner Weise näher stand als der lutherischen (?), über ihre Einseitigkeit hinauszuheben: warum sollte mit dieser nicht dasselbe geschehen können und hiedurch das letzte widerstrebende Element aufgehoben werden, das der allgemeinen Einigung noch im Wege stand? .. Und das erschien nun um so leichter, als der einflussreichste und werthvollste Verbündete sich bereits im Mittelpunkt des in dieser Weise einzunehmenden Gebiets befand. Es kam nur darauf an, sich vor Aller Augen mit Melanchthon in völlige Uebereinstimmung zu setzen, dem an Gewicht und Ansehen noch kein Anderer in Deutschland sich an die Seite stellen durfte, seinen Einfluss überall zu halten und zu unterstützen, die sonst schon vorhandenen Gemeinschaftsbande treulich zu pflegen, um auch die ferner Stehenden daran zu gewöhnen, und allmählig in ihren Umkreis hineinzuziehen; endlich Jegliches zu vermeiden, was den früheren Streit wieder aufwecken, was den alten Gegensatz zwischen Sachsen und Schweizern wieder in Erinnerung bringen konnte."

„Dies Alles war im Anfang der fünfziger Jahre im besten Gang und versprach in der That den gewünschten Erfolg. Von allen Seiten umschlossen und zurückgedrängt durch die Einflüsse jenes grossen evangelischen Gemeinschafts-Bundes, von seinen hervorragendsten Männern selber aufgegeben und auf andere Bahnen gewiesen, von dem Geist der calvinisch-melanchthonischen Union auf das Mannigfaltigste mit angefasst und bestimmt: „schien das Lutherthum in seiner gesonderten ausschliessenden Form schwerlich noch für lange Zeit sein Dasein fristen zu können."

Standen die Dinge wirklich so und waren das die Pläne und Hoffnungen Calvins, so begreifen wir freilich, wie der, welcher glaubt, Calvin habe zu dem allem Beruf gehabt, die durch Westphal eingetretene Wendung für ein Unglück erachten muss, begreifen aber nicht, wie man auf einen lutherischen Theologen,

welcher mit an Herbeiführung dieser Wendung arbeitete, einen Stein werfen kann. Man muss keine Achtung vor Anderer Ueberzeugung haben, wenn man ihnen die Vertretung derselben zum Vorwurf machen kann, statt anzuerkennen, dass, wenn diese Männer auch nur einige Pietät gegen Luther hatten, sie der von der Schweiz her drohenden Gefahr entgegentreten mussten.

Und in der That muss man in dem Maasse, als die Dinge so standen, wie Stähelin behauptet, dem Auftreten des Flacius, Heshusius, Westphal nachrühmen, dass sie die Existenz „einer besonderen lutherischen Kirche" gerettet haben.

Wenden wir uns nun zu den Schriften Westphals. Seine erste Schrift (vom J. 1552) führt den Titel: *„farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de c. D. ex Sacramentariorum libris congesta."* Sie warnt vor der Lehre der Sacramentirer, die noch immer ihr altes Wesen trieben, wie das kürzlich in England zu Tag gekommen sei, so dass man nicht etwa meinen dürfe, der von Luther angeregte Streit habe sein Ende gefunden und es sei nicht nöthig, ihn wieder aufzuwärmen. Westphal glaubt die Sacramentirer am besten dadurch zu charakterisiren, dass er nachzuweisen sucht, wie sie zwar darin unter sich einig seien, dass sie läugneten, dass im Abendmahl, wenn Brod und Wein ausgetheilt werde, auch der wahre Leib und das wahre Blut Christi dargereicht werden, wie sie im Uebrigen aber nicht nur nicht unter einander übereinstimmten, sondern vielfach sich gegenseitig widersprächen. Zum Beleg dafür führt er die Aeusserungen von Zwingli, Peter Martyr, Oecolampad, Bucer, dem *consensus Tigurinus*, Bullinger, Lasco, Calvin u. a. über das heil. Abendmahl an. Nach Westphal geht ihrer aller Lehre dahin, dass die Sacramente nur Symbole des Leibes und Blutes Christi seien, welche uns an seinen Tod erinnern und uns der Heilsversicherungen vergewissern. Das sagen aber nur die Einen offen, die Anderen verbergen es, und ergehen sich in den gleichen Ausdrücken, deren sich die Lutheraner bedienen, und darin gerade liegt die Gefahr. Auch dadurch, schliesst Westphal, führen sie irre, dass sie viel von der geistlichen Niessung des Leibes und

Blutes Christi sprechen, unter ihr aber nichts weiter verstehen als den Glauben an Christi Leiden, die gläubige Erinnerung an ihn.

Um nun diese Schrift, der auch Planck zugesteht, dass sie ohne Heftigkeit geschrieben sei, richtig zu beurtheilen, muss man ihren Endzweck ins Auge fassen, der eben dahin geht, die lutherische Kirche auf die Gefahr aufmerksam zu machen, welche ihr von dieser Seite her drohte, und andere aufzufordern, zur Beseitigung der Gefahr mitzuwirken. Nur, dass die Gefahr noch vorhanden sei, brauchte er zu constatiren, er hatte aber weder nöthig, den Beweis zu führen, dass die Lehre der Sacramentirer eine gefährlich-irrthümliche sei, noch den, dass sich in dem Stand der Lehre durch das Erscheinen des *consensus Tigurinus* und durch das Auftreten Calvins nichts wesentlich geändert habe: denn darin war man in den lutherischen Kreisen einig, wie man es noch jetzt ist.

Die Wirkung der Schrift entsprach nicht der Erwartung Westphals, darum liess er das Jahr darauf eine zweite folgen, der Hamburger Kirche gewidmet.[1]) In ihr legt er den lutherischen Christen die Gefahr noch dringender ans Herz, die von einer Lehre drohe, welche man gegenwärtig mit allen Mitteln in Umlauf zu bringen suche. In ihr rechtfertigt er auch ausführlich die lutherische Lehre und widerlegt die Argumente der Gegner.

Ob die Schweizer auf diese Schrift geantwortet hätten, wenn nicht noch ein besonderes Ereigniss eingetreten wäre, ist zweifelhaft. Ein solches trat aber ein. Eine aus England vertriebene reformirte Gemeinde fand in Dänemark und in lutherischen Städten Deutschlands eine so üble Aufnahme, dass darüber alle reformirten Kirchen aufs tiefste entrüstet wurden.

Die näheren Vorgänge sind diese:

Eine aus Deutschen, Wallonen und Franzosen bestehende Gemeinde hatte von dem König Eduard VI. von England im Jahr 1550 die Erlaubniss erhalten, sich in London niederzulassen und sich kirchlich ganz nach ihren eigenen Ueberzeugungen

1) *Recta fides de coena D. ex verbis apostoli et evangelistarum demonstrata et communicata. Mgdb. 1553.*

einzurichten. Sie hatte in dem gleichen Jahr den bekannten Joh. a Lasco als Superintendenten berufen. Schon nach drei Jahren aber, nach dem Tod Eduards VI., wurden ihr ihre Kirche und Privilegien genommen und wurde ihr nur die Wahl zwischen Auswanderung oder Unterwerfung unter den Bischof von London gelassen. Ein Theil der Gemeinde, etwa 170 Seelen, entschloss sich, unter Führung von Lasco, Micronius und Uttenhoven England zu verlassen. Diese richteten ihr Augenmerk auf Dänemark, dessen König im Ruf eines gütig gesinnten Mannes stand. Ende October langten sie in Helsingör an, und da sie hörten, dass sich der König zu Kolding in Jütland befand, begaben sich die drei Prediger dahin, um den König um Aufnahme in seinem Lande zu bitten, während die Uebrigen nach Kopenhagen fuhren. Durch den Hofprediger Noviomagus hofften sie eine Audienz bei dem König zu erwirken. Eine solche wurde ihnen auch nach Ablauf einiger Tage gewährt. Unmittelbar vor derselben hatten sie der Predigt des Noviomagus beigewohnt, und durch diese sich verletzt gefühlt: denn in dieser, welche von den Feinden Christi handelte, hatte Noviomagus auch der Sacramentirer erwähnt und diese zu den Feinden Christi gerechnet. Sie sprachen darum gleich nach der Audienz, in welcher ihnen baldige Antwort auf ihr Gesuch unter freundlicher Bezeugung der Theilnahme an ihrem Schicksal zugesichert wurde, den Wunsch aus, der König möge ihnen ein Colloquium mit Noviomagus gestatten. Bald darauf lief der Bescheid des Königs ein, der dahin lautete, er könne ihnen wegen der Verschiedenheit der Lehre und einiger ihrer Gebräuche öffentliches Predigtamt und Religionsübung nicht gestatten. Es wurde ihnen aber noch erlaubt ihre Ausstellungen an der Predigt des Noviomagus schriftlich einzureichen, und nachdem sie das gethan, kam noch, wohl auf den Willen des Königs, Noviomagus mit seinem Collegen Buscoducensis, einem königl. Rath und zwei Sekretairen zu ihnen, um sich mit ihnen über die eingereichte Schrift zu besprechen. Noviomagus eröffnete die Unterredung damit, dass er ihnen sagte, wie der auf diesen Sonntag verordnete Text ihm Veranlassung gegeben habe, von den Feinden Christi zu sprechen, zu denen die Häretiker und sonach auch die Sacramentirer gehörten.

Sie sollten aus dieser Erklärung wenigstens ersehen, dass er nicht absichtlich um ihrer willen dieses Thema gewählt habe. In der eingereichten Schrift sowohl als in der Unterredung gaben sie zu, dass die Lehre Luthers vom Abendmahl nicht die ihrige sei, aber Häretiker, behaupteten sie, dürfe man sie nicht nennen, denn sie machten sich anheischig, gerade ihre Lehre als die schriftmässige zu erweisen. Und dazu eben suchten sie Gelegenheit in den Colloquien, zu denen sie an allen den Orten, an denen man ihnen von nun an die Aufnahme verweigerte, aufforderten. Es verblieb bei dem Bescheid des Königs, sie sollten das Land verlassen, wenn sie sich nicht an die Lehre und Gebräuche der dänischen Kirche anbequemen könnten. Da sie nun ausdrücklich erklärten, das könnten sie nicht thun, ohne dass man sie zuvor von der Schriftmässigkeit derselben überzeugt hätte, so war ihr Schicksal entschieden. Sie mussten binnen kürzester Zeit das Land verlassen. Nur den Söhnen des Lasco wurde der Aufenthalt im Land gestattet. Ihm selbst machte der König ein Geschenk von 100 Thalern, gestattete ihm aber nicht einmal, zu den Seinen nach Kopenhagen zu gehen, sondern wies ihn und seine Gefährten an, durch Holstein nach Deutschland zu reisen. Der gleiche Befehl der Weiterwanderung erging auch an die in Kopenhagen sich Aufhaltenden, denen die Nachricht eine um so mehr niederschlagende war, als man dort sie sehr freundlich aufgenommen und ihnen gute Hoffnungen gemacht hatte. Auch hatte der dortige Superintendent Palladius viel milder als die Prediger in Kolding sich über ihre Lehre dahin geäussert, sie seien zwar in der Lehre einigermaassen verschieden, aber nicht so weit, dass dadurch das Band der Brüderlichkeit zerrissen wäre. Auf ihre Bitte verwendete sich auch der Magistrat der Stadt bei dem König für die Erlaubniss, wenigstens den Winter über bleiben zu dürfen, aber auch diese wurde ihnen verweigert, und so mussten sie am 12. December 1553, gerade zu der Zeit, als die Herbststürme eintraten, die Schiffe besteigen. Sie vertheilten sich in 4 Schiffe, und gingen nun der Reihe nach die Städte Rostock, Wismar, Lübeck und Hamburg um Aufnahme an. Ueberall wurden sie nach längerem oder kürzerem Aufenthalt wieder ausgewiesen, stets auf

Betreiben der Geistlichkeit. Die Ausweisung aus Dänemark mochte von vornherein Verdacht gegen sie erweckt haben. Ueberall nahm man sie daher mit Misstrauen auf, meist bezeichnete sie das Gerücht als Anabaptisten, wozu sie selbst in Wismar dadurch Anlass gaben, dass sie eine Weile freundlich mit Menno Simonis verkehrten, aber freilich nur eine Weile, denn bald zerfielen sie mit ihm. An allen Orten überzeugte man sich zwar bald, dass sie mit dem Anabaptismus nichts zu schaffen hätten, aber dass sie der lutherischen Lehre vom Abendmahl nicht zugethan seien, bezeugten sie selbst. Bei allen den Colloquien, welche Micronius, der sich von Lasko getrennt und von Wismar an die Führung der Flüchtlinge übernommen hatte, der Reihe nach in Wismar, Lübeck, Hamburg, an letzterem Ort mit Westphal, gehalten hatte, war ihre Haltung stets die gleiche gewesen. Sie erklärten die lutherische Lehre vom Abendmahl, welche sie freilich missverstanden, für schriftwidrig, ihre Lehre für die schriftgemässe, daher sie auch stets mehr als nur Duldung in Anspruch nahmen. Und jedesmal darin lag der Grund ihrer Ausweisung. Erst in Emden, auf befreundetem Boden, wo sie zu Ostern 1554 ankamen, fanden diese Flüchtlinge Aufnahme.

Dass die Erlebnisse dieser Fremdengemeinde in Deutschland, so weit sie bekannt wurden, Aufsehen, in den reformirten Kreisen Entrüstung erregten, ist natürlich. Es wird heut zu Tage niemand das Verfahren, das sie zu erdulden hatten, einfach und unbedingt billigen. Ehe man aber das gleiche Verwerfungsurtheil über jene Magistrate und Geistliche fällt, welches man in reformirten Kreisen ausgesprochen hat und ausspricht, wird man sich die Vorgänge doch genauer erst anzusehen haben, und dabei auch nicht ausser Acht lassen dürfen, dass wir die Kunde aller Vorgänge aus einer Quelle schöpfen mussten, welche selbst Planck eine etwas verdächtige nennt, aus der einseitigen Relation eines ihrer Prediger.[1])

Nach diesem Berichterstatter bestand das Hauptunrecht, das man diesen Exulanten angethan hat, darin, dass man

1) Wir besitzen ausser diesem Bericht Uttenhovens, den Hospinian (*hist. sacr.* II, 224—243) mittheilt, nur noch einen Bericht Westphals über seine Unterredung mit Micronius in Timann's farrago p. 193.

sie nicht als evangelische Christen anerkannt, und ihnen Freiheit der Religionsübung nach ihren Gebräuchen gestattet hat. Und darin erblicken auch noch die heutigen reformirten Geschichtschreiber das Hauptunrecht, das diesen Exulanten widerfahren ist. Das war die Forderung, welche gleich in Kolding Lasco mit seinen Gefährten gestellt hatte. Ihm war es nun freilich nicht zuzumuthen, dass er zugab, seine Lehre von den Sacramenten sei, wie ihm schon an diesem Ort vorgeworfen wurde, eine häretische, und es war auch nur natürlich, dass er sich erbot, seine Lehre aus der Schrift zu erweisen. Aber war den lutherischen Magistraten und Predigern zuzumuthen, dass sie, nachdem die Führer der Exulanten offen ihren *dissensus* von der lutherischen Abendmahlslehre an den Tag gelegt hatten, ohne weiteres auf deren Forderungen eingingen?

Schon die Forderung, dass man ihnen Errichtung einer Kirche mit besonderer Lehre und besonderen Gebräuchen gestatte, war eine auffällige. Diese Fremdengemeinde trug ganz den reformirten Typus. Man sehe, wie Göbel sie beschreibt, der auch von Lasco sagt: „er war in seinen dogmatischen und gottesdienstlichen Grundsätzen entschieden Zwinglianer, und in der Verfassung ganz Calvinist.“ [1]) Warum wählten diese Exulanten gerade lutherische Länder? und warum steuerten sie nicht von vornherein dem Lande zu, auf welches der König von Dänemark sie sofort hinwies?[2]) Setzen wir den Fall, dass eine lutherische Gemeinde nach Zürich oder Bern gekommen wäre, mit der Forderung sich da niederlassen und ihres lutherischen Glaubens in gesondertem Gottesdienst leben zu dürfen. Würde man ihrer Bitte willfahrt haben? Aber setzen wir nun gar den Fall, dass eine solche Gemeinde gesagt hätte: Ihr thut Unrecht, uns auf Euren *consensus Tigurinus* hin zu examiniren, die darin enthaltene Lehre theilen wir freilich nicht, die ist aber auch nicht schriftgemäss. Diess und dass unsere Lehre die schriftgemässe

1) M. Göbel, Geschichte des ch. Lebens in der rheinisch-westphälischen ev. Kirche. I. B. p. 318 sq.

2) P. Bartels (das Leben des Joh. a Lasco p. 45) gibt nur den ungenügenden Grund an, dass Ostfriesland damals von Brabant her und durch die Unruhen Albrechts des Culmbachers bedroht war.

ist, wollen wir Euch beweisen, darum begehren wir ja Colloquien, und solche wollen wir nicht vor Euren Geistlichen allein, sondern vor der ganzen Gemeinde halten. Würde man in Zürich oder Bern oder Genf darauf eingegangen sein? So aber sagten die Exulantenführer in Kolding, in Wismar, in Lübeck.

Es war das eine unverständige Forderung, denn wer hätte entscheiden sollen, welcher Theil in dem Colloquium Recht behielt; oder wenn die lutherischen Prediger den kürzeren gezogen hätten, hätten dann die Kirchen von Dänemark, Lübeck darum zu dem Bekenntniss der Sieger in jenem Colloquium übergehen sollen? Es lag aber in dieser Forderung zugleich eine Provokation, welche nothwendig reizen musste. Was wäre von dieser Gemeinde zu erwarten gewesen, die, indem sie in dem lutherischen Land sich niederlassen wollte, gleich mit dem Bekenntniss eintrat, wir halten die in diesem Land geltende Lehre nicht für die schriftgemässe?

Denken wir uns also nur in die damalige Auffassung der Dinge, wie sie in den reformirten Ländern nicht weniger als in den lutherischen sich findet, hinein, so werden wir die Sentenz, welche in Dänemark, wie in jenen Seestädten gesprochen wurde, nicht so hart finden. Unsere Kirche, sagte man, ist eine lutherische, jene Exulanten erklären offen, diese nicht für die wahre zu halten, so mögen sie ein ander Land sich suchen.

Natürlich nur die Sentenz halten wir für gerechtfertigt, ohne damit für das Verfahren und Benehmen der Geistlichen im Einzelnen einzustehen, was um so weniger geschehen kann, als der einseitige Bericht, aus dem wir schöpfen müssen, ein sicheres Urtheil nicht zulässt. Und sonach lastet nur der Vorwurf auf den Magistraten und Geistlichen, dass sie diesen Flüchtlingen nicht einmal, wie sie zuletzt gebeten hatten, Winterquartiere und so lange Uebung ihres Gottesdienstes gestattet haben. Dieser Vorwurf lastet schwer auf ihnen, und doch müssen wir auch da hinzufügen, dass uns ein ganz sicheres Urtheil fehlt über dieses Verfahren, weil unsere Berichte ungenügend sind. Es drängen sich nemlich noch allerlei Fragen auf, welche unser Bericht nicht beantwortet. Warum hat z. B. der Magistrat von Lübeck den Flüchtlingen nicht Duldung den Winter über angedeihen

lassen, da er doch die Anabaptisten in der Stadt duldete? Sollte man wirklich so weit gegangen sein, dass man den Sacramentirern nicht gewähren wollte, was man den Anabaptisten gewährte, oder war etwa das Verhalten der Flüchtlinge so provocirend, dass man für räthlich hielt, gegen sie strenger noch zu sein als gegen die Anabaptisten?

Man sagt nun aber freilich[1]): „damals gab es noch keine bestimmten, abgegränzten Kirchen mit festgestellter Lehre und Gestalt, vielmehr befand sich damals die reformatorische Bewegung noch in frischem, lebendigem Flusse," und man erinnert daran, dass durch Calvin die Abendmahlslehre in ein neues Stadium getreten war.

Das Erstere ist nicht richtig. Die lutherische Kirche hatte bereits ihre Bekenntnisse und ihre auf diesen begründete Kirchenordnungen.[2])

Das Andere scheint allerdings Lascos und der Seinigen Ansicht gewesen zu sein. Er war dem *consensus Tigurinus*, der eigentlich nur in bestimmten Ausdruck brachte, was in den reformirten, nicht starr Zwinglischen, Kreisen schon seit lange angenommen war, zugefallen, und weil man in den lutherischen Kreisen zu dem, was er und die Anderen thaten, stillschwieg, nahm er an, man habe nichts dagegen[3]) und habe die Lehre Luthers fallen lassen. So kam er zu dem kecken Muth, aus England herüberzukommen in die lutherischen Kirchen Deutschlands, und meinte am Ende in aller Unbefangenheit, er bringe ihnen jetzt erst die wahre Lehre, die man dankbar annehmen werde.

War das aber wirklich seine Meinung, so liegt darin die beste Rechtfertigung des Auftretens Westphals, denn dann sah er am hellsten die Gefahr, welche der lutherischen Kirche drohte, eine Gefahr, die eben dann grösser war, wenn wirklich auch in lu-

---

1) Stähelin, Calvin II, 190.

2) Westphal konnte in der Unterredung mit Micronius (am 4. März 1554) mit Recht sagen: *doctrina multis jam annis magna cum pace ecclesiis nostris tradita est, et in academiis excusa et approbata: ac nemo Witebergae ad gradus ullos promovetur qui non prius juramento hanc doctrinam approbet.*

3) Lasco's Zuschrift an die Schweizer: *silentio tamen suo testati sunt, nihil sibi videri melius, quam pacem et tranquillitatem colere.*

therische Kreise die Meinung eingedrungen war, welche jene Reformirten hegten.[1]) Man kann dann das kecke Auftreten dieser Männer mit der Ansicht, die sie nun einmal hatten, einigermassen entschuldigen, aber diese Ansicht erwies sich eben doch als eine Täuschung: denn es gab, wie Planck richtig constatirt, „unter den protestantischen Theologen doch noch mehrere, die an der rein lutherischen Vorstellung von einer leiblichen Gegenwart Christi im Sacrament und von einem mündlichen Genuss seines Leibes, der dabei statt finde, mit einer festeren Ueberzeugung hingen, als man nach dem langen Stillschweigen, das sie gegen die Schweizer beobachteten, hätte vermuthen mögen.“ [2])

Freilich aber war man in den meisten reformirten Kreisen in dieser Täuschung befangen und war man nun sehr unangenehm überrascht, als man jetzt, wo man am Ziel fast angelangt schien, auf solchen Widerstand stiess.

Daraus allein lässt sich das Auftreten Calvins gegen Westphal erklären. Er mehr noch als andere war der Meinung, die specifisch lutherische Lehre sei aufgegeben und alles sei auf dem besten Weg, in dem *consensus Tigurinus* den Ausdruck seines Glaubens zu finden.[3]) Den Westphal betrachtete er daher als den muthwilligen Erneuerer eines Streites, der schon fast erstickt gewesen.

Er hatte gleich nach dem Erscheinen der ersten Schrift Westphals daran gedacht, ein paar Tage an eine Gegenschrift zu wenden, Bullinger aber hatte ihm abgerathen. Nachdem nun aber Lasco über die Drangsale jener Fremdengemeinde nach

1) Westphal sagt in seiner zweiten Schrift (in der Zuschrift an die Hamburgische Kirche): *nulla falsa doctrina tam late nostro tempore spargitur, nulla tanto conatu et hypocrisi defenditur, nulla tam multos homines abripit in errorem, quam falsa doctrina de eucharistiae sacramento. Nulla alia tot machinis, dolis, fraudibus et insidiis oppugnatur, quam vera doctrina de Christi coena.*

2) Planck II, 2. p. 25.

3) Daher Calvin in der Zuschrift an die Schweizer, die seiner Schrift gegen Westphal vorausging, sagte: *Jam elapsi sunt anni quatuor, quum in lucem prodiit de sacramentis confessionis nostrae summa, qua tandem infaustas contentiones, quae nimis diu pios et doctos viros exercuerant, prorsus extinctum iri putavimus.*

der Schweiz berichtet hatte, hielt er nicht mehr zurück. Den ganzen Zorn, welchen die Bedrängnisse der Fremdengemeinde und die Anfeindung seines *consensus* erregt hatten, schüttete er über Westphal aus. Dass Westphal den Ton, in dem Calvin schrieb, mit seinen Schriften provocirt habe, kann man nicht sagen. Westphal schrieb gemässigt. Man hat eine einzige starke Aeusserung aufgefunden und ihm zum Vorwurf gemacht, die: *quod blasphemiae Sacramentariorum dignae potius sint, ut sceptro magistratus quam calamo refutentur*, Westphal hat aber in einer späteren Schrift sie dahin erläutert, dass er unter den *blasphemiae* nicht die Irrlehren der Sacramentirer, sondern die Schimpfwörter, deren sie sich bedient hatten, verstanden habe, so dass die Aeusserung also nicht, wie Calvin sie deutete, eine Aufforderung an die Obrigkeit enthielt, die Sacramentirer um ihres Bekenntnisses willen mit dem Schwert zu widerlegen. Calvin schrieb wie ein Mann, der sich seiner Ueberlegenheit aufs deutlichste bewusst ist, und behandelte den Westphal als einen Mann, dem nur Verachtung gebühre.

Die erste Schrift Calvins erschien zugleich lateinisch und französisch. Aus der französischen Zuschrift hat Henry ein Stück mitgetheilt, das den Ton und Styl der ganzen Schrift charakterisirt.[1]) „Dieser närrische ehrwürdige Doctor, schreibt er, der ein schlechtes Werk gegen die Sacramentirer herausgegeben, obgleich wir besser als er es verstehen, die Sacramente zu vertheidigen, spricht gegen unseren *Consensus*, als ob wir gerade darin nicht das Sacrament, sondern leere Zeichen annähmen. Dieses Kalb citirt nachher unsere eigenen Worte, worin wir offen bekennen, dass der Leib Christi wahrhaftig den Gläubigen mitgetheil wird. Dann sagt er, wir sprächen doch nur von einer geistigen Speisung. Wie denn? Möchte er vielleicht, dass das Fleisch Jesu Christi so gegessen würde, wie die Ochsen seines Landes? . ." „Ist er nicht wie ein toller Hund, heisst es dann weiter, welcher nach allen Seiten hin in jeden Stein beisst, den er findet? Dieser Confusionsrath klagt uns der Schlauheit an, dass wir die Einfältigen betrügen, indem wir von geistiger Speisung sprechen . . . "

1) Henry das Leben Calvins III, 309.

Ursprünglich war Calvins Gedanke der gewesen, seine Schrift gegen Westphal als eine Confessionsschrift, unterschrieben von allen Schweizer Kirchen, herauszugeben. Als aber der Entwurf den Zürichern zugeschickt worden, schrieb Heinrich Bullinger, der Züricher Theologe, der nicht nur besonnener und gemässigter, sondern auch einsichtiger und des wirklichen Standes der Dinge kundiger war als Calvin, an diesen[1]): „Es will uns dünken, lieber Calvin, Du verfahrest durchaus etwas zu derb mit unsern Gegnern. Drei bis viermal nennst Du sie Taugenichtse, und machst ihnen die Rinder ihres Heimathlandes und die Nähe des Eismeeres zum Vorwurf; den Westphal nennst Du Bestie. Nun, wir gebens freilich zu, sie habens verdient ewas hart mitgenommen zu werden, aber — weder von Dir, noch von uns. Weit besser will es uns geziemen, milde zu sein. Gerade so heftige Schimpfworte waren Schuld, dass Luthers Schriften viele redliche Leute mit Unwillen erfüllten; und darum sollte eben auch nach unserer Meinung diese Deine Schrift so gemässigt sein, dass man allenthalben spüren möge, es sei dem Verfasser um die Erhaltung und Vertheidigung des freien einfachen Bekenntnisses der Wahrheit zu thun: er bewahre christliche Würde und Milde und nehme Rücksicht auf unser stürmisches und heftiges Zeitalter. Dem Westphal, diesem wortreichen und streitsüchtigen Menschen, wünschen wir, so viel an uns liegt, den Anlass zu weiterem Hader abzuschneiden. Es gibt aber in Sachsen und nördlich am baltischen Meere viele tausend Wohlgesinnte, deren Freundschaft man, wie Du richtig bemerkst, wahren soll. Vielleicht aber würden eben diese sich durch Deine Ausfälle beleidigt finden, da Du in allgemeinen Scheltworten von eisigen und kalten Menschen, von Bestien und Taugenichtsen redest. Besser wäre es also, wenn Du diese Stellen streichen und den Erneuerer des Sacramentsstreites Westphal nennen würdest, damit jedermann wisse, wir treten wider ihn auf."

Bullinger kannte aber auch die Stimmungen und Ueberzeugungen in Deutschland zu gut, als dass er sich wie Calvin der Täuschung hingegeben hätte, es sei in Deutschland alles auf dem

1) H. Bullinger von Pestalozzi p. 389.

Weg zur Annahme des *consensus Tigurinus*. Calvin hatte in seinem Entwurf behauptet, Luther würde gewiss, wenn er noch lebte, der Schweizerischen Lehre, so wie sie nun von ihm erklärt sei, seinen vollen Beifall schenken. Darauf bemerkte Bullinger[1]): „Gerade hier würden Dich die Lutheraner der Unredlichkeit zeihen und zeigen, Du seiest der, von welchem Luther prophezeite, dass er kommen werde, der nemlich trachten werde mit Luthers Worten die Schwärmerei zu erhärten. Vielleicht ist Dir nicht einmal bekannt, wie krass und roh Luther von diesem geistlichen Mahle dachte und schrieb. Du warst eben nicht im Falle, seine Schriften zu lesen und zu verstehen, da er das meiste der Art nur deutsch schrieb. Du glaubst vielleicht, er habe so gedacht, wie jene guten und friedlichen Leute seine Worte auslegten, die behaupteten, sie hätten ihn ganz gefasst. Es ist aber nur zu gewiss, dass Luther weit krasser geschrieben und geredet hat als jene ihm andichten, und dass er diese seine krasse Lehre in Druckschriften so heftig verfochten hat, dass eine milde Erklärung nun nicht einmal möglich bleibt. So schrieb er im Anfang des Streites, so in der Mitte, so am Ende. Es thut uns wehe, dass wir diess sagen müssen. Immer haben wir ihm ein besseres Loos gewünscht, denn wir anerkennen seine grossen Verdienste um die Kirche wohl... Lieber Calvin, nach der Art, wie Du das Abendmahl erklärst, würde Dir Luther nur gar nicht brüderlich die Hand reichen. Das Alles, was Du vorbringst, hat ihm schon Zwingli und Oekolampad im Jahr 1529 zugegeben, und sie haben das selbst bekannt, aber vom Handbieten wollte er doch gar nichts wissen."

Bullinger kennzeichnet damit sehr richtig den falschen Standpunkt, den Calvin in dem Streit mit Westphal einnahm, den nemlich, als sei kein wesentlicher Unterschied zwischen seiner und Luthers Lehre, und es ist erfreulich, einen reformirten Theologen selbst Zeugniss dafür ablegen zu sehen. Während Calvin diesen Standpunkt einnahm, ging Bullingers Absicht dahin, die lutherischen Theologen erst mit Geduld und Freundlichkeit zu überzeugen, dass man sich an den im *consensus Tigurinus*

1) Ibid.

gemachten Zugeständnissen genügen lassen könne. Die lutherischen Theologen hätten sich freilich auch davon nicht überzeugen lassen, die Stellung aber, die Calvin einnahm, reizte sie und trieb sie an, den *dissensus* in aller Schärfe zu constatiren. Darum hält auch der jüngste Biograph Calvins, Stähelin, dafür, Calvin hätte besser gethan sich durch die in der deutschen Schweiz an seiner Schrift gemachten Ausstellungen warnen zu lassen. „Wenn man, sagt er, auf die unseligen Folgen zurückblickt, die an sein Auftreten gegen Westphal sich knüpften, so sieht es fast aus, als ob sich durch göttliche Fügung Alles dazu hätte vereinigen müssen, um ihn vor dem ersten entscheidenden Schritte zu warnen, und auf dem bisherigen Wege geduldigen Ertragens und Schweigens festzuhalten.“ [1])

Wie von Zürich aus, wir haben das noch nachzutragen, waren nemlich auch von Bern und Basel Ausstellungen an seiner Schrift gemacht worden, und obwohl Calvin zu manchen Abänderungen sich herbeiliess, konnte er doch nicht erreichen, dass die Schrift als gemeinsame Erklärung der Bekenner des *consensus Tigurinus,* unterzeichnet von den Häuptern der beigetretenen Kirchen, ausgegeben wurde, er musste sie als Privatschrift erscheinen lassen,[2]) und auch da stiess der Druck in Genf noch auf Schwierigkeiten, wie Stähelin annimmt, freilich nur, weil die libertinisch gesinnte Regierung, die gerade am Ruder war, dem Calvin eine Demüthigung anthun wollte.

Auf diese Schrift folgten noch zwei andere gegen Westphal. Die erste, *secunda defensio piae et orthodoxae doctrinae de sacramentis fidei adversus J. Westphali calumnias,* 1556, den Kirchen Sachsens und Niederdeutschlands (*Germania inferior*) gewidmet, war

1) Stähelin, Calvin I, 211.

2) Der Titel der Schrift war: *defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis, eorumque materia, vi, fine, usu et fructu, quam pastores et ministri Tigurinae ecclesiae et Genevensis ante aliquot annos brevi consensionis formula complexi fuerunt.* In der Amsterdamer und Genfer Ausgabe der *tractatus theologici* Calvins fehlt dieser Titel. Die Schrift beginnt mit dem *consensus Tigurinus*, darauf folgt eine Zuschrift an die Kirchen von Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, Graubündten, St. Gallen, Biel, Mühlhausen und Neufchatel (d. d. 17. Nov. 1554), dann: *consensionis capitum expositio.* —

Antwort auf Westphals Schrift: *ad cujusdam sacramentarii falsam criminationem justa defensio.* 1555. Der anderen (*ultima admonitio J. C. ad J. W. cui nisi obtemperet, eo loco habendus erit, quo pertinaces haereticos haberi jubet Paulus.* 1557.) waren eine Schrift Westphals gegen Lasco und die von Westphal 1557 eingeholten *responsa* der niederdeutschen Ministerien vorangegangen.

Wir lassen uns durch das stereotyp gewordene Urtheil über diese Schriften Westphals und Calvins nicht einschüchtern und halten zuförderst die Behauptung aufrecht, dass der Ton, in welchem Calvin schreibt, ein eines solchen Mannes unwürdiger ist, es ist der Ton maassloser Selbstüberhebung und tiefen Hochmuths. Diesen Ton darf man nicht vergleichen mit dem, der in manchen polemischen Schriften Luthers zu finden ist. Luther ist wohl derb, ja grob, aber mit so ausgesucht kühler Verachtung hat er keinen Gegner behandelt, wie Calvin den Westphal, und seine geistige Ueberlegenheit hat Luther nie seine Gegner so fühlen lassen, wie es hier Calvin mit eisiger Kälte thut. Wir haben oben schon eine Mittheilung aus der der ersten Schrift vorangestellten französischen Zuschrift gemacht. Wollte man eine Blumenlese aus den Schriften beider Männer zusammenstellen, so liesse sich leicht zeigen, dass der Ton in Westphals Schriften weitaus würdiger und maassvoller ist, und dass die starken Aeusserungen, welchen wir da und dort bei Westphal begegnen, von denen Calvins weit überboten werden. Man könnte nun zur Entschuldigung Calvins anführen (reformirter Seits geschieht es nicht, denn von daher findet man den Ton und die Schreibweise Calvins ganz in der Ordnung), dass die Entrüstung über die Störung des Friedens, die er dem Westphal Schuld gab, darin ihren Ausdruck fand, aber zu so weit gehender Entrüstung hatte Calvin kein Recht. Wir wollen gern seinem Standpunkt Rechnung tragen. Glaubte er einmal, die in dem *consensus Tigurinus* niedergelegten Lehren könnten beide Theile sich aneignen, und zog er aus dem bisherigen Schweigen von Seite der Lutheraner den Schluss, dass eine solche Einigung wenigstens auf dem Weg sei, so musste die Enttäuschung, die er jetzt erlebte, ihm nothwendig Unmuth erregen. Aber in der Weise, wie er es gethan, hätte er seinem Unmuth höchstens dann Raum

geben dürfen, wenn er es als eine ausgemachte Sache hätte annehmen dürfen, dass die Lehre Luthers geradehin überwunden wäre. Das durfte er aber nicht, nichts berechtigte ihn dazu. Und so hätte man von seinem Rechtssinn erwarten dürfen, dass er die auch zu tragen wüsste, welche für Luthers Lehre einstanden: denn dass Westphal dieselbe Lehre wie Luther vertrat, konnte dem Calvin nicht entgehen, wie das auch bis in die jüngste Zeit hinein ist anerkannt worden.[1])

Nach Calvins Auffassung, wir wollen uns möglichst in sie hineinversetzen, war die Sache in ein neues Stadium getreten, jetzt war zugestanden, dass im Abendmahl eine reale Mittheilung von Seiten Christi Statt habe. Mit diesem Zugeständniss, meinte Calvin, hätten die Lutheraner alles, was sie verlangen konnten, jetzt sei keine wesentliche Differenz mehr zwischen beiden: denn die, dass Luther eine reale Mittheilung auf Grund einer *inclusio corporis in pane* lehre, könne man nicht als solche bezeichnen.

Wir Lutheraner haben nun zwar bis auf den heutigen Tag nicht begriffen, wie man sich einreden könne, dass durch den *consensus Tigurinus* die Abendmahlslehre der lutherischen so nahe gerückt sei, haben es dagegen viel begreiflicher gefunden, dass die alten lutherischen Theologen die Reformirten in dem Verdacht hatten, dass sie geflissentlich täuschten. Wir glauben darum auch jetzt die höchste Billigkeit zu üben, wenn wir die Thatsache gelten lassen, dass die Reformirten in dieser Täuschung befangen sind, darauf verzichtend, zu erklären, wie es so kommen könne.

Aber wenn auch die Sache bei Calvin so stand, wie wir da angenommen haben, das Eine hätte von ihm erwartet werden dürfen, dass er mit Ruhe und Mässigung zu zeigen versucht hätte, dass die Lehre durch den *consensus Tigurinus* in ein neues Stadium getreten, und dass die darin enthaltene Lehre für die Lutheraner annehmbar sei. Statt dessen argumentirt Calvin wie *ex concessis*, als ob nur Parteileidenschaft sich vor der erreichten Einigung verschliessen könne, und das bezeichnen wir ge-

1) cf. Ebrard, das Dogma vom heil. Abendmahl etc. II, 546.

radehin als ein unverantwortliches und unheilvolles Verfahren. Das Unheilvollste daran ist das, dass fast alle Reformirten nach Calvin bis in unsere Zeit herein den gleichen Standpunkt wie er eingenommen, und vor der noch immer wesentlichen Differenz die Augen verschlossen haben, was die Folge hatte, dass die Stimmung der Lutheraner nur eine gereiztere wurde.

Das von dem Ton, in dem Calvin geschrieben. Fassen wir aber die Sache selbst, welche er vertritt, ins Auge, so lässt sich an der ganzen Art und Weise, wie er sie führt, nachweisen, dass er Künste aufbieten musste, um sie glücklich durchzuführen.

Schon Planck[1]) eröffnet den Bericht über die erste Schrift Calvins mit der Bemerkung: „er erlaubte sich die Voraussetzung, die er auch scheinbar rechtfertigen konnte, dass Luther selbst in dem ganzen Streit, den er mit den Schweizern über die Lehre vom Sacrament führte, keine andere Absicht gehabt habe, als für die grosse Wahrheit zu kämpfen, dass die Sacramente nicht nur dazu eingesetzt seien, um blos gewisse äussere mit einer vorgeschriebenen Förmlichkeit vorzunehmende Bekenntniss-Handlungen der Religion vorzustellen, und dass uns auch nicht bloss leere Zeichen und Symbole der Gnade Gottes darin vorgehalten würden." „Damit deckt sich bereits auf, fährt Planck fort, wie und worauf der Vertheidigungsplan Calvins berechnet war. Er hatte nun nichts weiter nöthig, als den Beweis zu führen, dass wenigstens jetzt nach der Vorstellung, zu der man sich von ihrer Seite in dem *consensus Tigurinus* bekannt hatte, das Sacrament des Nachtmahls nicht bloss für eine äussere Bekenntniss-Handlung und die Zeichen des Brods und Weins nicht bloss für leere und unwirksame Symbole von ihnen gehalten würden." Und das beweist er allerdings. Er beweist, dass die Lehre des *consensus T.* dahin gehe, die Sacramente seien zu dem Endzweck eingesetzt, dass sie uns zur Gemeinschaft Christi zögen,[2]) im

1) Planck II, 2. p. 51.

2) Die Schrift: *expositio sanae doctrinae* in Niemeyers *collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum* unter dem Titel: *consensionis capitum expositio.* p. 203.

Abendmahl aber leiste Christus in Wahrheit, was er durch die Symbole von Brod und Wein vorbilde, das dass Er unsere Seelen mit der Speise seines Fleisches und dem Trank seines Blutes nähre, was Calvin an anderen Stellen auch so ausdrückt: es werde uns im Abendmahl Leib und Blut Christi mitgetheilt.

Ist aber damit der Sache schon ein Genüge gethan? Luther hatte allerdings den Schweizern vorgeworfen, dass nach ihrer Lehre die Sacramente nur *nuda signa* seien, denn sie legten ja die Einsetzungsworte so aus, dass nichts anderes da sein könne als *nuda signa*. Allein das macht er ihnen eben darum so sehr zum Vorwurf, weil nach seiner Auslegung im Abendmahl Leib und Blut Christi vermittelt wurde. Das war der Punkt, um den es sich von Anfang an handelte. Wollte Calvin den Beweis führen, dass der *consensus T.* Luthern genügt haben würde, so musste er darthun, dass darin wie bei Luther eine Mittheilung von Leib und Blut Christi gelehrt werde, durfte er also nicht von vornherein die Sache so stellen, als ob die Hauptfrage die wäre, ob nur *nuda signa* im Abendmahl wären, oder eine reale Mittheilung von Seite Christi da Statt habe. Nun hatte freilich, wie wir schon mitgetheilt haben, Calvin behauptet, der *consensus* lehre eine Mittheilung des Leibes und Blutes Christi. Aber wie erläutert er diesen Ausdruck? Bekanntlich dahin: *„Christus in coelum ad se ita nos attollit, ut vivificum carnis suae vigorem in nos transfundat.*[1]) Leib und Blut Christi empfangen heisst also nach Calvin, einen *vigor*, oder wie er gleich unten sagt, eine *virtus*, welche von seinem im Himmel weilenden Leib ausgeht, empfangen. Meinte Luther dasselbe, wenn er von einem Genuss des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl sprach? Mit dieser Frage erst wäre Calvin bei dem Hauptpunkt angelangt. Konnte er nachweisen, dass die Ausdrücke hier wie dort das Gleiche bedeuteten, so hätte er über Westphal gesiegt. Aber diesen Beweis führte er nicht, will ihn auch gar nicht führen, denn er fühlt es wohl, dass gerade an diesem Punkt, also an dem Hauptpunkt, die Differenz mit Luther anhebt.

Wie hilft er sich nun da? In einer Weise, die seiner nicht

1) Niemeyer p. 215.

würdig war. Er polemisirt gegen die Vorstellung Luthers, aber ohne ihn zu nennen, und zeichnet sie so, dass freilich nicht leicht jemand ihr zufallen mochte.

Gleich nachdem er ausgeführt, dass der Genuss ein wahrer, wenn gleich geistlicher, durch den Glauben vermittelter sei (wie ja auch Paulus, wenn er von einer Einwohnung Christi in unseren Herzen durch den Glauben spreche,[1]) nicht an Stelle der wahren Einwohnung eine eingebildete setze, und, wenn er von einer Theilnahme an dem Fleisch Christi spreche, das nicht so verstanden wissen wolle, als ob da irgend eine *commixtio vel transfusio substantiae* Statt habe), spricht er, und zwar in sehr herben Worten, von solchen, welche wollen, dass die Substanz des Fleisches Christi sich mit der Seele des Menschen vermische.[2]) So nemlich deutet er die Lehre Luthers, dass der Leib Christi im Abendmahl *substantialiter* dargereicht werde. Das führt, sagt er, zu Absurditäten. Will man denn wirklich glauben, dass die Substanz des Fleisches Christi so in uns eingegossen werde, dass sie mit unserem Schmutz verunreinigt wird, und will man es denn wagen, eine fleischliche Mittheilung offen und einfach zu behaupten? Mit Berufung darauf, dass es sich hier um ein Mysterium handle, welches über unserer Vernunft sei, ist da nichts gesagt, denn so weit darf man die *modestia fidei* nicht treiben, dass man die Religion mit schreckbaren Wundern verunstaltet, und meint, je absurder eine Sache sei, desto mehr stimme sie mit Christo. Der gesunde Glaube unterwirft sich freilich dem Worte Gottes, er sucht aber auch nach einer gesunden Auslegung. Wir sagen auch, dass es ein über unser Fassungsvermögen hinausgehendes Mysterium sei, dass Christus mit uns eins werde, wie er selbst eins ist mit dem Vater, aber dabei bleiben wir stehen.

Sie schämen sich nicht, fährt er fort,[3]) über die lokale Präsenz Streit zu erregen, und um diese behaupten zu können, reden sie von einem Leib Christi, der nicht räumlich umschrieben sei. Wir aber haben die Schrift für uns, wenn wir Christum im Himmel suchen, und reden recht, wenn wir sagen, dass Christus sei-

1) Ibid. p. 213. 2) Ibid. p. 214. 3) Ibid. p. 215.

nem Leib nach von uns fern sei. Sagen sie aber, dass er unsichtbar bei uns sei, so heisst das soviel, als dass die Substanz seines Leibes auf der Erde weile, während die Form desselben im Himmel sei. Bleibt man nicht dabei stehen, dass Christus, während Er dem Leibe nach ganz im Himmel bleibt, mit seiner Kraft zu uns herniedersteige, so verfällt man auf lauter Ungereimtheiten. Indem man von einem *corpus Christi immensum* spricht, nimmt man dem Leib seine Natur. Die *immensitas* des Fleisches Christi, von der man spricht, ist ein *monstrum prodigiosum*, das unsere Hoffnung der Auferstehung verstört, denn Paulus sagt ausdrücklich, wir erwarteten Christum vom Himmel, der unseren irdischen Leib verkläre, dass er ähnlich werde seinem verklärten Leib. Es ist ihnen ärgerlich, wenn wir läugnen, dass Christus mit dem Brod zu einigen sei (*sub pane locandum vel cum pane copulandum*), wollen sie ihn denn vom Himmel herabziehen, damit er in einem Stück Brod eingeschlossen daliege? Diese Vorstellungen scheinen dem Calvin so ungereimt, dass er meint, wenn sie je einmal aus Unwissenheit oder in der Hitze des Streites seien vorgebracht worden, so sollte man das auf sich beruhen lassen, und sollte man die gesunde Lehre gelten lassen, damit man nicht genöthigt würde, Dinge aufzudecken, die besser zugedeckt blieben.[1])

Der Gang dieser Schrift ist sonach der: Calvin legt alles Gewicht darauf, dass auch nach seiner Lehre eine reale Mittheilung von Seite Christi im Abendmahl Statt habe und spricht so, als wenn der Streit sich nur um diesen Punkt bewegt habe. Auf die Hauptfrage, ob denn das, was nach ihrer Lehre mitgetheilt werde, dasselbe sei, was nach Luthers Lehre mitgetheilt werde, geht er gar nicht ein. Er hätte dabei stehen bleiben und etwa sagen können: da Luther immer nur dafür stritt, dass die Sacramente nicht *nuda signa* seien, so ist als gewiss anzunehmen, dass, wenn Luther jetzt noch lebte, er sich zufrieden gäbe und das sollen die Seinigen jetzt auch thun. Aber er geht weiter.

1) Niemeyer 215: *si quis inscitia lapsus est, si alter fervore contentionis abreptus inconsiderate aliquid effutivit, sepultum maneat. — Sinant ergo homines isti nos modeste profiteri quod sanum et rectum est, ne eorum intemperie coacti retegamus eorum dedecora quae melius latent.*

Die Weise der Mittheilung, welche er lehrt, hält er für die einzig richtige und schriftgemässe, und bezeichnet die Lehre, die er für die Luthers hält, freilich ohne Luthern zu nennen, geradehin und in starken Ausdrücken für eine ungereimte, deren man besser nicht mehr Erwähnung thäte, um die Gegner nicht zu schonungsloser Aufdeckung der Absurdidäten, welche in dieser Lehre liegen, herauszufordern.

Ist es ein zu starker Ausdruck, wenn wir sagen, diese Weise der Polemik war eine unverantwortliche Keckheit, ein Attentat auf Luther und seine Lehre, die Calvin mit kurzem Hinweis auf ihre Absurdität glaubt beseitigen zu können? Was müsste man von den lutherischen Theologen denken, wenn sie durch solche Keckheit sich hätten verblüffen lassen, wenn sie ruhigen Bluts diese Lästerung der in der lutherischen Kirche geltenden Lehre hingenommen hätten?

Westphal hat den hingeworfenen Handschuh aufgenommen. Damit hat er seine Pflicht gethan. Er antwortete [1]) in gemässigter, ja bescheidener Weise. Allerdings schreibt er nicht so geschickt und gewandt wie Calvin, in der Hauptsache aber doch zutreffend. So wird nun freilich der nicht urtheilen, der von der Annahme ausgeht, durch Calvin und den *consensus Tigurinus* sei die Abendmahlsfrage in ein ganz neues Stadium getreten,[2]) denn jetzt sei zugegeben worden, was man bis dahin geleugnet habe, dass im Abendmahl eine reale Vereinigung mit Christo Statt finde. Bei dieser Annahme kann man dann freilich dem Westphal leicht den Vorwurf machen, dass er diese Aenderung in der Lage der Dinge ganz übersehen und den Calvin gar nicht verstanden habe. Aber das ist eben eine Annahme, welche um die Zeit Westphals von niemandem getheilt worden ist, und welche die Schweizer damals eben so wenig zugegeben haben würden, als sie in dem Umfang, in dem sie heut zu Tage ausgesprochen wird, von den Lutheranern zugegeben wird: denn wie wäre es doch zu dem *consensus Tigurinus* gekommen, wenn man nicht

1) *Adversus cujusdam sacramentarii falsam criminationem justa defensio, in qua et eucharistica causa agitur. Frcf. 1555.*

2) Ebrard a. a. O. II, 547.

gefunden hätte, dass, was Calvin lehre, übereinkomme mit dem, was man bis jetzt schon in der Schweiz gelehrt habe? Hebt man nun auch jetzt den Unterschied zwischen Zwinglis und Calvins Lehre bestimmter hervor, wie kann man dem Westphal zum Vorwurf machen, dass er nicht gesehen hat, was damals niemand gesehen hat, und was er damals um so weniger sehen konnte, als Calvin seine guten Gründe hatte, den Unterschied zwischen sich und Zwingli zu verläugnen.[1]) Westphal also, das muss man wohl im Auge behalten, ging von der Annahme aus, dass die Sache noch wesentlich so stehe wie zur Zeit Luthers, und dass es immer nur die alte Lehre sei, welche von den Gegnern festgehalten werde. Und konnte Westphal nicht mit Fug und Recht von dieser Annahme ausgehen? Dass eine reale Mittheilung im Abendmahl Statt habe, wurde ja nicht jetzt zum erstenmal behauptet, das hatte auch Luther schon hören müssen, er hatte es aber nur für Täuscherei erklärt. Das that Westphal jetzt auch, und wenn er nun in seiner Gegenschrift die Behauptung aufrecht hält und den Beweis dafür zu führen sucht, dass den Sacramentirern die Sacramente nur *nuda signa* seien, so hat er von seinem Standpunkt so unrecht nicht.

Wir wenden uns damit zu seiner Schrift und fassen darin gleich das ins Auge, was er zur Begründung der obigen Behauptung beibringt.

Nicht mit Unrecht hebt er zum Eingang hervor, dass man nicht recht wisse, wie man mit den Behauptungen der Sacramentirer daran sei. Vor fast 20 Jahren habe Calvin die Anhänger Zwinglis darum getadelt, dass, indem sie gelehrt hätten, Brod und Wein würden Leib und Blut genannt, darum weil sie deren Zeichen seien, sie hinzuzufügen versäumt hätten, sie seien Zeichen in der Art, dass doch die Wahrheit mit ihnen verbunden

1) Calvin in der Zuschrift an die Schweizer Geistlichen, der *consensio* vorangestellt: *Ne qua varietas distrahat pios lectores: ecce consensus noster interponitur. Videt hic bonus zelotes quoscunque vocat Sacramentarios idem sentire et loqui. Nec vero, si superstites hodie essent optimi et eximii Christi servi Zuinglius et Oecolampadius verbulum in ea sententia mutarent. Nam et felicis memoriae vir M. Bucerus, quum eum (consensum) legisset, scriptis ad me literis pro sua pietate gratulatus est toti ecclesiae.* —

sei. Warum, fragt Westphal, wird denn aber jetzt von Zwingli und Oekolampad behauptet, sie würden von dem, was sie damals lehrten, wenn sie jetzt lebten, kein Wort zurücknehmen, und warum wird diese *constantia* an ihnen gerühmt?[1]) Warum wird ein *consensus* ausgegeben, in welchem man den Irrthum Zwinglis approbirt? Schon das allein erweckt ja den Verdacht, dass man die gleiche Lehre habe. Freilich, fährt er fort, spricht man jetzt viel von einer *exhibitio corporis Christi.* Was bürgt aber dafür, dass das aufrichtig gemeint ist? Schon Luther sah sich veranlasst, die Frankfurter zu warnen, sie sollten sich dadurch nicht täuschen lassen, dass die Zwinglianer die gleiche Rede wie er führten, sie meinten es doch anders. Man hat Ursache anzunehmen, dass es sich bei Calvin nicht anders verhält. Vor fast 20 Jahren hat er die substantielle Gegenwart offen geläugnet. Da schrieb er: „Christus bietet sich den Gläubigen als gegenwärtig dar, nicht anders als wenn er mit dem Leib zugegen wäre. Eine Kraft reicht Er uns dar, aber nicht seinen Leib. Nicht die *substantia corporis,* nicht der wahre und natürliche Leib Christi wird gegeben, sondern nur alle die Wohlthaten werden dargereicht, die Er uns in seinem Leibe erwiesen hat."[2]) Das war noch deutlich geredet. Dass aber Calvin auch in seiner letzten Schrift, so viel er auch von einer *exhibitio corporis Christi* rede, es nicht anders meint, das will Westphal jetzt beweisen.

Von den zehn Beweisen, welche er beibringt, heben wir nur den ersten heraus.

Wie Calvin, sagt er, in der vorhin angeführten Stelle den Satz, dass Christi wahrer und natürlicher Leib gegeben werde, in den umdeutet, dass wir der Wohlthaten theilhaftig würden, welche Er in seinem Leibe uns erwiesen, so spricht er in seiner letzten Schrift von einem *vigor* und einer *virtus,* welche uns mitgetheilt werde. Christus, sagt Calvin, hebt uns zu sich hinauf, um *vivificum carnis vigorem* in uns einzugiessen. Christus, der im Himmel bleibt, steigt zu uns herab mit seiner *virtus.* Den Satz der Kirche: Christi Leib werde uns dargereicht, setzt also Calvin um in den: sein *vigor,* seine *virtus* werde uns dargereicht.

1) p. 48. 2) p. 55.

Calvin sagt, es würden uns im Abendmahl nicht leere Zeichen gegeben, sondern eben das, was mit den Zeichen angedeutet werde, nemlich die *substantia carnis et sanguinis.* Das deutet er aber um in *virtus seu effectus sacramenti.*

Westphal argumentirt dann[1]): *atqui vis spiritualis, vigor corporis, virtus, merita et beneficia Christi non sunt Christi corpus. Manifesta igitur est negatio praesentiae substantiae corporis, non aliter affirmare corpus exhiberi, quam vigorem seu vim spiritualem se in fidelibus exserere.*

Wenn Calvin dagegen auffährt und fragt[2]): kann man denn von uns, die wir sagen: Christus gebe mit seinem Geist, was die Sacramente den Augen vorbilden, Er gebe sich uns da so, dass wir aller seiner Güter theilhaftig werden und Er in uns lebt und wir in Ihm, kann man denn von uns sagen, dass wir in den Sacramenten nichts als leere Zeichen liessen?, so hat er in seinem Sinn wohl Recht, aber Westphal von seinem Standpunkt auch, wenn er bei diesem Vorwurf bleibt, und Luther würde auch dabei geblieben sein. Auch Luther sagt stets so: wo man nicht annimmt, dass im Abendmahl Leib Christi dargereicht wird, da lässt man im Sacrament nur *nuda signa.* Sagt man nun obendrein mit dürren Worten: der Leib Christi bleibt im Himmel, so wird eben damit bekannt, dass er nicht im Sacrament ist. Läugnet man dann weiter, wie Calvin thut, dass die Ungläubigen Leib und Blut Christi geniessen, und nennt man, wie er, die *immensitas carnis Christi* ein *prodigiosum spectrum,* so hat man des Beweises übergenug, dass Calvins Abendmahlslehre eine andere ist als die Luthers.

Das aber, und nichts anderes wollte Westphal beweisen. Das ist es, was man wohl im Auge behalten muss. Calvin hat freilich in den zwei letzten Schriften[3]) Vieles beigebracht zur Rechtfertigung seiner Lehre. Es lief der Hauptsache nach darauf hinaus: wenn er den Satz, dass man den Leib Christi im Abendmahl empfange, dahin erkläre, dass Christus mit demsel-

1) p. 59.
2) In der *secunda defensio ed. Genev.* p. 1064.
3) Der *secunda defensio* und der *ultima admonitio.*

ben gerade so unsere Seelen speise, wie mit dem irdischen Brod unser Leib genährt werde, dass dies aber geschehe durch eine Kraft, welche von dem im Himmel bleibenden Christus niedersteige zu uns, so sage er so, um den Stellen der heil. Schrift, denen zufolge Christus im Himmel bleibe, bis er zum Gericht wiederkehre, Rechnung zu tragen.[1]) Es stehe ihm beides fest, das, dass Christus im Abendmahl seinen Leib darreiche, und das, dass Er im Himmel bleibe. Da müsse man doch zu erklären suchen, wie beides mit einander vereinbar sei. Vereinbar aber sei es eben durch die Annahme, dass von dem im Himmel bleibenden Christus eine Kraft ausgehe, welche unsere Seelen nähre. Da handle es sich aber nicht mehr um die *manducatio*, die bleibe stehen, sondern nur um den *modus manducationis*, und um den letzteren nur drehe sich die Controverse.

Westphal ist nun freilich dieser Argumentation Calvins nicht eingehend entgegengetreten, mit anderen Worten, er hat es nicht unternommen, die Abendmahlslehre Calvins zu widerlegen, aber man kann nicht geradehin sagen, dass das sein Beruf war. Man kann auch weiter zugestehen, dass Westphal den Calvin nicht immer richtig gefasst hat.[2]) Er folgert daraus, dass Calvin sagte, diejenigen würden Christi theilhaftig, welche mit dem Munde das Zeichen, mit dem Glauben die Verheissung hinnähmen, mit Unrecht, dass ihm gleich dem Zwingli Christi Leib essen und sein Blut trinken nur so viel sei, als an Christum glauben, und Calvin konnte ihm mit Recht darauf erwiedern, er habe immer zwischen *manducatio* und *fides* unterschieden: denn die *manducatio* sei die Wirkung des Glaubens. Aber den Beweis, um den es ihm zu thun war, hat Westphal geliefert, dass Luthers und der lutherischen Kirche Abendmahlslehre eine andere sei als die Calvins. Dafür tritt Calvin selbst als Zeuge auf in derselben Schrift, und gerade da, wo er Westphals Vorwürfe zurück-

---

1) *Secunda defensio p. 1067: Ego Christum in coelesti sua sede relinquens, arcana spiritus ejus influentia contentus sum, ut nos carne sua pascat. — Ex ipso Christi corpore alimentum percipere animas, non secus ac terreno pane corpus vescitur.* —

2) cf. Ebrard II, 548.

weist. Eine *praesentia substantiae corporis Christi*, behauptet Calvin, lehre er auch, weil er eine geistliche Kraft lehre, welche von der Substanz Christi ausgehe, aber freilich eine *localis praesentia* lehre er nicht, und der Meinung Westphals sei er freilich nicht, dass eine *manducatio* nur da Statt finde, wo die Gläubigen den Leib Christi verschluckten und der Leib Christi unter dem Brod verborgen sei.[1]) Es braucht nicht gesagt zu werden, dass Calvin damit gerade Luthers Lehre meint.

Was war nun die Wirkung des Streits zwischen Westphal und Calvin?

Westphals Schriften hatten die Wirkung, die er beabsichtigte. Eine Wolke von Zeugnissen für die Lehre Luthers trat auf, und so hatte Calvins Auftreten gerade die entgegengesetzte Wirkung, als die er beabsichtigt hatte. Dass die Partei der lutherischen Führer eine kleine sei, konnte man nun nicht mehr behaupten. Schon der Confessionen, welche Westphal von den niedersächsischen Ministerien sich erbat, und dann (1557) drucken liess, waren viele. Die Ministerien von Magdeburg (mit Wigand an der Spitze und an dies Ministerium sich anschliessend Flacius), von Mansfeld (Erasmus Sarcerius), Bremen, Hildesheim, Hamburg, (Paul Eitzen), Lübeck, Lüneburg, Braunschweig (Mörlin, Chemnitz), Hannover, Wismar, Schwerin, Husum, Dithmarsen, Nordhausen geben einhellig oft sehr ausführliche Erklärungen zu Gunsten der Lehre Luthers. In einer eigenen Schrift hatte der Bremer Pastor Timann schon 1555 dem Westphal beigestanden. Eigene Schriften schrieben in Ländern, die nicht zu Niedersachsen gehörten, in dem Jahr 1557 Erhard Schnepf in Jena, Erasmus Alber in Mecklenburg, Paul Eitzen in Hamburg. Von besonderem Belang aber war, dass die Würtemberger Brenz und Andreä, welche von den anderweitigen Streitigkeiten der lutherischen Theologen unter einander sich ganz fern gehalten hatten, für die Abendmalslehre Luthers eintraten.[2])

1) *Secunda defensio p. 1067: Si de locali praesentia litigat, fateor sane me abhorrere ab hoc crasso commento. — Praesentiam corporis nullam concipit (W.), nisi ubique diffusum sub pane delitescat: nisi idem corpus deglutiant fideles, privari ejus manducatione putat.*

2) Stähelin II, 223. Calvins Aeusserung, als so viele Schriften erschie-

Die Schrift von Brenz führt uns auf Joh. a Lasco zurück, und auf die Fremdengemeinde.

Schon 1554 hatte die aus London flüchtige Wallonische Gemeinde gastliche Aufnahme in Frankfurt a. M. gefunden, und war ihr für den Gottesdienst in ihrer Muttersprache eine eigene Kirche zum gemeinschaftlichen Gebrauch mit der heimlich entflohenen englischen Gemeinde eingeräumt worden.[1]) Im April 1555 kam aber auch Lasco mit einer kleinen niederländisch-deutschen Gemeinde nach Frankfurt. Er war auch aus Ostfriesland, wo man ihn erst mit offenen Armen aufgenommen hatte, unter dem Vorwand, er sei dem burgundischen Hof so verhasst, dass sein Aufenthalt Gefahr bringe, vertrieben worden. Der wahre Grund war nach Göbel der, dass die Herzogin Anna und ihr Hof lau gegen ihn geworden war. „Seine christliche Entschiedenheit und seine reformirte Strenge, welche sich in England nur noch schärfer ausgeprägt hatte, und der fanatische Eifer der Fremden gegen die Orgeln, Altäre und Taufsteine wurden nicht gern gesehen." In Frankfurt erhielt auch diese niederländisch-deutsche Gemeinde Aufnahme und es wurde den Flüchtlingen eine zweite Kirche eingeräumt. Schon vor ihrer Ankunft aber hatte der Magistrat der Stadt einige Unruhe über das Gebahren der Flüchtlinge empfunden. Es waren ihre Gebräuche aufgefallen. Man erzählte, „die Geistlichen trügen keinen Ornat, beim Abendmahl nähme man Brod statt Oblaten, Gläser statt der Kelche, man zünde keine Lichter an, ja, was besonders Anstoss gab, man verhänge die Bilder in der ihnen geliehenen Kirche."[2]) Es waren aber auch Streitigkeiten unter ihnen ausgebrochen. Die später angekommenen Engländer wollten sich der wallonischen Kirchenordnung nicht unterwerfen, und so sehr steigerten sich die Streitigkeiten unter ihnen, dass sie John Knox, den späteren Reformator Schottlands, der damals bei der Gemeinde Prediger war, des Hochverraths gegen den Kaiser anklagten und aus der Stadt trieben. Diess hatte den Magistrat veranlasst,

nen: „es ist als ob sie eine Verschwörung gegen uns geschlossen hätten, und durch die Menge ihrer Bücher wollen sie uns erdrücken."

1) M. Göbel I, 345.

2) Mönkeberg p. 70.

die lutherischen Geistlichen der Stadt zu beauftragen, ihm die Abweichungen der Fremden von dem Augsburgischen Bekenntniss nachzuweisen. Einer der Geistlichen, Hartman Bejer, hatte die Sache an Westphal mitgetheilt und dieser schickte an den Frankfurter Magistrat eine Schrift in Begleitung eines Briefes, worin er denselben an einen schon vor mehr als 20 Jahren von Luther nach Frankfurt gerichteten Brief erinnerte, worin gewarnt war, nicht Zwinglis Dogma anzuhängen. Diese Warnung, führte Westphal in seiner Schrift[1]) aus, sei jetzt auch am Platz.

Darüber entspann sich nun ein Streit zwischen Westphal und Lasco, den wir nicht weiter verfolgen. Für uns ist von mehr Interesse, was zwischen Lasco und Brenz vorgefallen ist.

Lasco hatte sich, nachdem der erwähnte Brief Westphals an die Frankfurter eingelaufen war, an den Herzog von Würtemberg gewendet und ihn gebeten, er möge ihm Gelegenheit geben, in einem Colloquium sich zu verantworten.[2]) Brenz liess sich zu einem solchen bereit finden, das am 22. Mai 1556 Statt hatte. Wir besitzen zwei Briefe von Brenz, in denen er darüber berichtet. In dem zweiten (an Hartmann Bejer) erzählt er, es habe sich um 2 Punkte in dem Colloquium gehandelt, um die wahre Gegenwart des Leibes Christi im Brod, und um die Frage, ob Lasco's und der Seinen Lehre mit der Augustana übereinstimme? Den ersten Punkt anlangend, habe Lasco das alte Lied gesungen, dass der Leib Christi nur an Einem Ort sein könne, und habe sich in Vertheidigung seines Satzes sehr schwach erwiesen. Dass seine Lehre nicht mit der Augustana übereinstimme, sei ihm ausführlich nachgewiesen worden. Brenz fügt auch noch hinzu, Lasco habe den Streit schriftlich weiter fortspinnen wollen, das habe er aber abgelehnt, denn er habe gesehen, dass diese Leute nur beabsichtigten, die lutherischen Gemeinden zu verstören, diesen ihre Lehre vom Abendmahl

1) *Altera apologia opposita Poloni mendaciis insignibus* (3. März 1556).

2) Hospinian sagt, der Herzog habe das Colloquium gestattet *rogatu nonullorum principum, si forte hoc medio via sterni posset ad concordiam.*

Nach Stähelin (Leben Calvins) II, 228 hat Lasco mit seinem Häuflein Evangelischer eine Zufluchtsstätte in Stuttgart gesucht.

und ihre ungewöhnlichen Gebräuche aufzudringen, und eine neue Heuchelei anzurichten.[1])

Der Ausgang des Gesprächs hatte die Folge, dass Lasco auch aus Würtemberg ausgewiesen wurde. Brenz aber gab darauf hin (nach 1556) drei Predigten über 1 Cor. 11 heraus, worin er die Lehre von der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl auseinandersetzte.

In der Schweiz war man sofort betroffen darüber, dass auch Brenz sich in die Reihe der Gegner stelle, und noch bis in die neueste Zeit hinein macht man ihm einen Vorwurf aus seiner Stellung zu Lasco, und erinnert man daran, dass er in der Zeit des Interims in der Schweiz sei gastlich aufgenommen worden und bis dahin in den freundlichsten Beziehungen zu den Schweizern gestanden habe.

Und doch ist diese Stellung des Brenz leicht zu erklären und so, dass ihn kein Vorwurf trifft.

Brenz hatte sich von jeher zu Luthers Lehre vom Abendmahl bekannt. Wie es sich mit seiner im *syngramma suevicum* 1525 niedergelegten Lehre verhält, ob da Ebrard oder Hartmann Recht haben, darauf brauchen wir uns hier nicht einzulassen. Hat er doch dem Marburger Gespräch 1529 beigewohnt, hat er doch die Augustana mit berathen, und legt er doch in seinem Testament ein Zeugniss dafür ab, dass er allezeit ein Gegner der Zwinglischen Lehre gewesen sei. Ihm mehr als Anderen konnte dann bei den Drangsalen, die er im Interim erlitten, der Gang der Dinge eine Weile aus den Augen kommen. Daraus erklärt sich sein bisheriges Stillschweigen. Jetzt sah er mit der gleichen Ueberraschung wie die anderen Lutheraner, wie reformirter Seits das bisherige Stillschweigen der Lutheraner anders gedeutet wurde. Das allein schon konnte ihn zum Auftreten bewegen. Dazu kommt aber noch das Gebahren Lascos, auf das wir noch einmal zurückkommen müssen.

1) Die Briefe lateinisch in Löscher, *historia motuum* II, 139 und deutsch in der Historie des Sacramentsstreits p. 554. Hospinian (p. 243) berichtet etwas anders über das Colloquium. Brenz, von Lasco in die Enge getrieben, habe die Aeusserung gethan: *Christum non vere et natura hominem fuisse, sed phantasiam tantum etc.* .. Auch Planck nennt diese Erzählung grundlos.

Wir haben schon einmal bemerkt, dass in der Weise, wie Lasco und die Seinigen auftraten, etwas Provocirendes lag. Wir haben uns dieselben nicht als Leute zu denken, welche etwa sagten, lasset uns nur unsres Glaubens leben, wie wir Euch des eurigen leben lassen. Sie sind vielmehr der Ueberzeugung, dass ihre Lehre die schriftmässige und die Form ihrer Kirche die weitaus mehr der apostolischen Zeit entsprechende sei. Beides sprachen sie in sehr unverhohlener, ja in derber und verletzender Weise aus. So wenn Lasco in seiner *epistola nuncupatoria* an den König Sigismund von Polen (6. Sept. 1555) die lutherische Lehre vom Abendmahl dahin beschreibt, sie sei ein reales Verstecktsein (*delitescentia*) des Leibes und Blutes Christi nach ihrer natürlichen Substanz im heil. Abendmahl mit dem Brod und Wein, und dazu bemerkt: nun freilich, an ein Verstecktsein des Leibes Christi hat keiner von den Alten gedacht.

Die Hauptsache ist aber die: vor allem Lasco respektirte den Bestand der lutherischen Kirche so wenig, dass er vielmehr meinte, derselbe habe noch gar nicht die Feuerprobe eines Colloquiums ausgehalten. Auf einem solchen erst müssten sich beide Theile messen, da erst werde sich zeigen, wer von beiden Recht habe. „Es ist, sagt er in der jenem Brief beigegebenen Schrift, noch kein unparteiisches Colloquium über diesen Sreitpunkt (das Abendmahl) gehalten ausser in Marburg 1529, wo man weit entfernt war, unsere Lehre zu verdammen.“ [1]) Auch die Berufung auf die Augustana will er nicht gelten lassen, denn an die könne er sich auch anschliessen. Auch nicht auf die Schmalcalder Artikel sollte man sich berufen dürfen, denn auch die gedächten der Sacramentirer nicht. Nach seiner Ansicht sollte die lutherische Lehre also noch gar nicht kirchlich feststehen.

Mit diesem Gedanken, dass ein Colloquium erst entscheiden müsse, nahm er es sehr ernst. Das ersehen wir namentlich aus dem Leben Bullingers von Pestalozzi. Er wendete sich an Bullinger und an Calvin und suchte diese für Veranstaltung eines Religionsgesprächs zu gewinnen, auf dem beide Theile ihre

1) Mönkeberg p. 73.

Sache zum Austrag brächten. Den Calvin fand er dazu mehr geneigt als den Bullinger.[1])

1) Wir wollen an diesem Ort aus Bullingers Leben von Pestalozzi beibringen, wie Bullinger über die Einigungsversuche und über der Schweizer Verhältniss zur Augustana urtheilt, viel richtiger und einsichtiger als Calvin. Er schreibt (p. 393) am 29. April 1556 an Calvin: Lasco hat auch an Euch geschrieben in Betreff der Hoffnung, die er auf ein Religionsgespräch setzt. Ich hoffe davon, gleich wie Du, wenig oder nichts, ja ich fürchte, aus einem mässigen Brand werde dadurch eine weit um sich greifende Feuersbrunst werden. Jene, mit denen man ein solches Gespräch zu halten hätte, sind ja entweder von heftigerer, völlig lutherischer Gemüthsart, wie Brenz, Schnepf, Westphal und unzählige Andere von dieser Sorte, oder gemässigt, wie Melanchthon, Paceus und einige Wenige sonst noch. Diese aber wollen ihrer weicheren und sanfteren Gemüthsart nach jene nicht vor den Kopf stossen. Jene aber werden nicht einen Halm breit weichen, vielmehr ihrer Roheit gemäss Haufen von Scheltworten auf uns werfen; ja auch nach dem Gespräche (was, wie wir sehen, auch nach dem Marburger Gespräch geschah) in ihren Briefen und auf den Kanzeln ein Triumphgeschrei erheben. Wir können uns durchaus nichts Anderes und Besseres versprechen; diesen oder jenen süssen Einbildungen dürfen wir uns nicht hingeben. Zu gut sind uns die Lutheraner bekannt, schon seit dreissig Jahren. Doch es hoffen Manche, diese Sache lasse sich mildern durch die Einwirkung der Fürsten; durch ihre friedfertige Stimmung könne die rohe und wilde Art der Prediger leicht besänftigt werden. Aber höre, was ich da hoffe. Wofern wir unsere Ansicht aufgeben oder das, was wir bis dahin klar und deutlich gelehrt haben, künstlich verhüllen, werden wir die Fürsten holdselig finden und man wird die Augsburgische Confession zur Vereinigungsformel machen. Verstehen wir uns dazu nicht, so wird man uns entlassen als stolze und hartnäckige Menschen. Aufrichtig muss ich aber sagen, die Augsburgische Confession kann ich dermalen nicht annehmen und anerkennen, aus manchen Gründen, namentlich wegen der damit verbundenen Apologie und weil Du nun eben aus Westphals Schrift erfahren hast, was jene von ihrer Augsburgischen Confession halten Und Du würdest erfahren, dass nicht einmal Melanchthon Deiner Hoffnung entspräche. Warum ich aber von den Fürsten so denke, will ich Dir sagen. Die meisten Fürsten sind nun einmal ihrem Bekenntniss nach lutherisch. Sie hängen alle vom Kaiser ab. Ihm haben sie die A. C. überreicht und auf dem nämlichen Reichstag die Zwinglische verworfen. Wir dürfen nicht meinen, sie haben es auf den späteren Reichstagen besser gemacht. Denn noch auf dem letzten Reichstage sind die Zwinglianer (vom Religionsfrieden) ausgeschlossen worden. Und wie? Hat nicht der Herzog von Würtemberg, der nun die Hauptrolle spielt und völlig von Brenz abhängt, auf das Concil zu Trient eine Confession geschickt, die gut lutherisch ist in

Wenn man die Dinge in diesem Licht betrachtet, so wird man die Stellung, die Brenz zu Lasco einnahm, erklärlich finden und sie rechtfertigen. Das Colloquium, das Lasco begehrte, sollte eine Art von Vorspiel jenes grossen allgemeinen Religionsgesprächs sein. Dass man lutherischer Seits in so und so vielen Bekenntnissen, in so und so vielen Kirchenordnungen Luthers Lehre vom Abendmahl für die der lutherischen Kirche anerkannt, bei so vielen öffentlichen Gelegenheiten sich gegen die Sacramentirer erklärt hatte, sollte nicht gelten, ein allgemeines Religionsgespräch erst sollte entscheiden. Nicht einmal die Augustana sollten die Lutheraner für sich anführen dürfen.

Diess war es, was die Lutheraner am meisten reizen musste, denn es schloss eine grosse Gefahr für sie in sich.

Schon wenn Calvin sagte, er und die Seinen könnten mit gutem Gewissen die Augustana unterschreiben und er hätte es auch gethan, er nehme und verstehe sie nemlich in dem Sinne, in dem ihr Urheber, Melanchthon, sie verstanden habe, so war

---

diesem Punkte? Die Verwerfung der Zwinglianer haben sie alle in ihren kaiserlichen Reichstagsabschieden. Drum kann ich mir durchaus nicht einreden, dass sie auch nur in irgend etwas irgendwie von dem abgehen würden, was sie mit dem Kaiser und den Reichsständen so vielfältig und offenkundig eingegangen sind. — Was bleibt also übrig, als dass unseren Kirchen aus einem solchen Religionsgespräche unsäglicher Schaden und Schande erwachse? .. Die schrecklichen Erfahrungen, die wir früher gemacht haben, stehen mir noch lebhaft vor Augen. Nicht zu gedenken der vom Kaiser veranlassten Religionsgespräche, ach wie viel Unheil hat Butzer durch solche in der Schweiz angerichtet!" ... Derselbe Bullinger bezeugt auch, dass man in der Schweiz von neuen Religionsgesprächen nichts zu hoffen habe, denn er fährt fort: „Die Berner würden, glaube ich, nie zu einem Gespräch die Hand bieten, da ihnen noch in Erinnerung ist, in was für Verwickelungen, Unannehmlichkeiten und Gefahren sie durch Butzers Gespräche geriethen. Was die Züricher anlangt, so würden sie, wofern sie eine Abordnung schickten, ihr jedenfalls auftragen, durchaus nur zu hören, unsere Lehre darzulegen und zu vertheidigen, und dann Bericht zu erstatten an den Rath und die Bürgerschaft. Auch sie sind nemlich Religionsgesprächen über die Maassen abgeneigt, und zwar zumeist wegen der vielen und langwierigen Verhandlungen, welche die Schweizer Kirchendiener unter vielfacher Gefahr und mit grossem Kostenaufwand seiner Zeit mit Butzer hielten. Ich schreibe Dir hier einlässlich hierüber, damit Du völlig klar wissest, was ich von Religionsgesprächen mit jenen Leuten halte und denke ...." — p. 394.

das eine befremdliche Aeusserung, die man lutherischer Seits so deutete, als ob er den Worten der Augustana einen anderen Sinn unterlege, als lutherischer Seits geschehe, und als ob damit das alte Spiel, das man früher mit der Wittenberger Concordie getrieben habe, erneuert würde.[1]) Aber Lasco ging ja viel weiter. Er behauptet, er lehre conform der Augustana, die heutigen Lutheraner aber könnten sich nicht auf dieselbe berufen, denn von der leiblichen Gegenwart und der Ubiquität der menschlichen Natur Christi stehe kein Wort in der Augustana.[2])

Man vergegenwärtige sich doch die Tragweite dieser Behauptung!

Die Lehre vom Abendmahl, welche die lutherischen Theologen bis dahin als die Lehre der lutherischen Kirche festhielten, sollte in dem Grundsymbol der lutherischen Kirche gar nicht enthalten sein, ja in ihm gar keinen Anhalt haben, denn dieses müsse nach Melanchthon, seinem Urheber, ausgelegt werden und dieser habe nie an diese Lehre gedacht. Luthers Lehre vom Abendmahl sollte also seine Privatlehre sein, aber keinen Platz in dem Bekenntniss der Kirche haben.

Dazu kommt noch das andere: immer hatte man bis dahin in Deutschland Melanchthons Sache und Lehre wohl unterschie-

---

1) Calvin erwiederte freilich auf diesen Vorwurf (in der *secunda defensio*): *Si nos in consensu quod continet Augustana confessio complexos esse dixi, non est quod astutiae me insimulet. Verbis enim subscribo, quae illic etiam recitavi.* (Es sind die: *in consensu nostro reperient lectores quidquid continet edita Ratisbonae confessio, quam Augustanam vocant.. Verba sunt: in sacra coena cum pane et vino vere dari Christi corpus et sanguinem. Absit vero, ut nos vel coenae symbolo auferamus suam veritatem vel pias animas tanto beneficio privemus. Dicimus ergo, ne sensus nostros frustrentur panis et vinum, externae eorum figurae verum effectum esse conjunctum et corpus et sanguinem Christi illic recipiant fideles*). *De sensu, ad quem potius quam ad autorem ipsum provocabo? qui si verbulo declarat, me a sua mente deflectere, protinus desistam. Lutheri alia ratio est, in cujus verbis quid ego desiderem semper ingenue professus sum.*" Damit war aber doch schon der widerwärtige Streit über die Auslegung der Augustana angedeutet.

2) Das suchte Lasco in der später (1556) geschriebenen Schrift (*purgatio ministrorum in ecclesiis peregrin. Francofurti adversus eorum calumnias, qui ipsorum doctrinam de coena Domini dissensionis accusant ab Augustana confessione*) ausführlich zu beweisen. cf. Salig II, 1118.

den von der der Sacramentirer und hatte das auch aus politischen Gründen zu thun alle Ursache: denn die Stellung von Kirche und Reich zu den Sacramentirern war eine sehr andere als zu den deutschen Protestanten. Auf ihnen lastete der Verdacht der Schwarmgeisterei und niemals waren sie darum in den Religionsfrieden mit aufgenommen worden, vielmehr noch in dem letzten, eben (1555) zu Augsburg abgeschlossenen allgemeinen Religionsfrieden waren sie ausgeschlossen worden, denn dieser galt ausdrücklich nur den Bekennern der Augustana. Darin lag nun freilich der Hauptgrund, warum die Reformirten, welche sich in Deutschland befanden, die uns bekannte Stellung zur Augustana einnahmen, denn ihre kirchliche Existenz hing davon ab. Aber welche Stellung hätten die deutschen Protestanten dem Kaiser und Reich, und dem Augsburger Religionsfrieden gegenüber gehabt, wenn jetzt mit einemmal anerkannt worden wäre, dass die Lehre Melanchthons wesentlich die Lehre der Sacramentirer sei, und dass auch in der Augustana keine andere Lehre enthalten sei. Dem Augsburger Religionsfrieden gegenüber hätte es die Folge haben können, dass man den deutschen Protestanten denselben gekündigt hätte, weil sie in das Lager der Sacramentirer übergegangen wären. Oder, wenn das auch nicht geschehen wäre, so hätten die deutschen Protestanten noch froh sein dürfen, wenn ihnen da, wo sie an der Abendmahlslehre Luthers festhalten wollten, nicht von den Sacramentirern das Recht kirchlicher Existenz bestritten worden wäre, da sie ja aufgehört hätten, an der Augustana, die nichts von Luthers Privatlehre vom Abendmahl wisse, festzuhalten.

Solch' eine Tragweite hatte die Behauptung Lasco's.

Unter diesen Umständen wird man sich eher darüber wundern müssen, dass Brenz nicht mehr Aufhebens von der Forderung und Behauptung Lasco's machte. Er hat es nicht gethan, weil er kaum glauben konnte, dass es dem Lasco mit seinen Behauptungen ein Ernst sei. Dass man reformirter Seits an dieser Behauptung festhielt, und dass vollends Historiker nach Ablauf von drei Jahrhunderten erst recht einen vollen Ernst damit machten, ahnte Brenz freilich nicht. Er begnügte sich noch damit, an seinen Freund Peter Brubach einfach zu berichten:

„intelleximus, eum (Lasco) agere, non ut veram sententiam de verbis coenae inquirat et cognoscat sed ut imperitis persuadeat, se et suam ecclesiam non pugnare cum Augustana confessione,“[1]) hielt es aber wohl an der Zeit, für die lutherische Abendmahlslehre als für die in der lutherischen Kirche zu Recht bestehende Zeugniss abzulegen und seinen Freund und Landsmann Jakob Andreä zu der gleichen Zeugenablage aufzufordern.[2])

Den Schriften dieser beiden Würtemberger sieht man es übrigens an, dass sie den bisherigen Streitigkeiten der Lutheraner ferner gestanden waren. Diese, die sächsischen, haben alle die gleiche Schreibweise, ihre Schriften sind wie nach der Schablone geschrieben, man merkt ihnen an, dass sie nie mit den Reformirten in näheren Beziehungen gestanden waren, sie schreiben alle in der feindlich gereizten Stimmung, welche sich aus Luthers Zeit herschrieb. Brenz und Andreä, ohnediess Männer von mehr Geist, schrieben freundlicher und in versöhnlicherem Ton, ohne aber der Wahrheit etwas zu vergeben und ohne in der Sache selbst eine andere Stellung einzunehmen. Das sieht man aus dem Brief Calvins an Andreä, denn dieser hatte, die früheren Beziehungen festhaltend, dem Calvin jene Schrift

---

1) Etwas erregter Westphal in der *just. defensio adversus insignia mendacia J. A. Lasco sq. 1557*: „Er (Lasco) widerspricht der Lehre der Anhänger der Augsburgischen Confession und will doch uns überreden, dass der Artikel vom Abendmahl für Zwingli spricht. Welcher Tausendkünstler wagt so die Sinne zu täuschen! Die Obrigkeiten wie die Theologen haben erklärt, dass das Dogma der Sacramentirer mit dieser Confession nicht stimmt; auf den Reichstagen haben die Anhänger der A. C. sich immer von den Sacramentirern getrennt; die Häresie der Sacramentirer ist nicht nur in Predigten, sondern auch durch obrigkeitliche Verordnungen unterdrückt, was braucht es des Beweises mehr? Aber der Lügner sagt, wie der Häretiker gewöhnlich, er nehme, wenn auch nicht die Worte, doch den Sinn an. Ja wenn zur Eintracht nichts gehörte als der Zusammenklang der Worte, da würden sich Arianer und Katholiken leicht vereinigen. Aber die Erfahrung lehrt, was dabei herauskommt.“

2) Jakob Andreä gab 1557 heraus: „eine einfältige und kurze Anweisung vom heil. Abendmahl, wie die Einfältigen sich bei dem langwierigen Streit vom Abendmahl verhalten sollten.“ Ihr ging eine Vorrede von Brenz voraus, in der er ausdrücklich sagt, dass er dem Andreä die Herausgabe dieser Schrift angerathen habe.

zugeschickt; und an dem an Bartolomäus Hagen bei Nürtingen.[1])

An den Streit Westphals mit Calvin reihen sich die Abendmahls-Streitigkeiten in Bremen, in der Pfalz und in Kursachsen an, also Streitigkeiten in der lutherischen Kirche selbst.

Man hat ganz Recht mit der Behauptung, dass Westphal der intellectuelle Anstifter derselben war, man wird ihm aber, wenn man ihn einmal als den Vertreter der lutherischen Sache erkannt hat, daraus keinen Vorwurf machen. Westphal hatte ja von Anfang an seine Stimme nicht erhoben, um mit den Schweizern über die Abendmahlslehre zu streiten, sondern um dem zu wehren, dass man auch in Deutschland dieselbe verbreite und die lutherische Lehre in den Hintergrund dränge: denn er wollte bemerkt haben, dass die Schweizer eifrig bemüht waren, ihre Lehre in Umlauf zu bringen, und dass es nicht an lutherischen Theologen fehle, welche Gefallen an ihr fänden. War dem wirklich so, so war der Streit ein von ihm gewollter, aber auch ein Streit, den zu führen man lutherischer Seits die Pflicht hatte. Also nur darauf kommt es an, ob diejenigen, welche jetzt in Deutschland von lutherischen Theologen angefochten wurden, wirklich der lutherischen Lehre untreu geworden waren. Es wird sich zeigen, dass dem so war. Es wird sich aber auch zeigen, dass diese Theologen es nicht Wort haben wollten.

Will man nun einen Stein auf die Streitenden werfen, so hat man ihn gegen die zu richten, welche eine so unwahre Haltung einnahmen.

Das gilt gleich von dem ersten Streit, dem Bremer.

---

1) An den Ersteren schreibt er: *Quantum intelligo, absque acerbitate aut cujusdam contumelia quod oppugno defendis. Etsi autem tuam moderationem exosculor et laudo: mihi tamen non parum dolet, plus esse in sententiis nostris dissidii quam putaveram.* An den Anderen: *miratus sum, non minus a nobis quam ex professis hostibus quemlibet dissidere, cujus rei nullum hactenus signum dederat. Sic ex boni viri relatu intelligo, excepta amarulentia prorsus idem doctrinae genus ab eo defendi, quod nobis obtendunt Saxones, nos vero toto animo rejicere cogimur... Calvini epistolae et responsa ed. tertia Hanoviae 1597. ep. 241 u. 242.*

II. Der Bremer Streit.

Wir richten da unser Augenmerk nur auf die Frage: lehrte und dachte Hardenberg, denn der war der Gegenstand des Streits, vom Abendmahl lutherisch? Zu diesem Endzweck brauchen wir den Streit nicht durch alle seine Phasen hindurch zu verfolgen.

Gegen Albrecht Hardenberg war früh der Verdacht entstanden, dass er vom Abendmahl nicht rein lutherisch lehre. Noch in demselben Jahr, in welchem er als Prediger an die Domkirche in Bremen gerufen worden war (1547), sah sich der Rath der Stadt veranlasst, ein schriftliches Bekenntniss seiner Lehre vom Abendmahl von ihm zu fordern, beruhigte sich aber durch das von Hardenberg abgegebene. Später tauchte dieser Verdacht wieder auf. Lasco hatte sich (1549) längere Zeit bei Hardenberg aufgehalten; man bemerkte, dass Hardenberg in seinen Vorträgen die Haltung Luthers gegen die Schweizer tadelte; dass er von dem Leib Christi als dem im Himmel an einem bestimmten Ort befindlichen predigte;[1]) und jetzt erinnerte man sich auch, dass er sich früher in der Schweiz aufgehalten habe. Warum es geraume Zeit währte, bis man unruhiger über Hardenberg und seine Lehre wurde, erklärt sich, wenn Hospinian recht berichtet, dass Hardenberg selbst an Bucer nach England geschrieben hatte, er predige so, *ut etiam illi, qui diversum sentiebant, offendi merito non potuissent.* Derselbe Hospinian erzählt auch ganz naiv, Hardenberg sei in früheren Jahren in Zürich gewesen und habe da die wahre und orthodoxe Lehre vom Abendmahl von Bullinger besser kennen lernen.[2]) Es ist also wohl möglich, dass sein College Timann ihn mit im Auge hatte, als er seine Schrift: *farrago* herausgab, und dass er auf

1) Wigand, *de sacramentariismo.* p. 373.

2) *Hospin., hist. s. II, 296. Venerat is (H.) superioribus annis Tigurum, ibique veram et orthodoxam de coena Domini sententiam ex Bullingero melius pleniusque didicerat, quam deinde Bremae .. publice docere coepit, sic tamen ut etiam alii, qui diversum sentiebant, offendi merito non potuissent, sicut ipsemet ad Bucerum in Angliam scripsit.* —

ihn zielte, wenn er von listigen Leuten sprach, welche mit lutherischen Worten unlutherisch lehrten.[1])

Wie nun der Streit ausgebrochen, darüber gehen die Nachrichten auseinander.

Nach den Einen[2]) hat Hardenberg sich durch die Schrift Timanns getroffen gefühlt und sich missfällig über sie geäussert. Nach den Anderen hat Timann, weil Hardenberg jene Schrift nicht gleich den andern Collegen zu unterschreiben bereit war, ihn angegriffen. Diese Streitfrage kann füglich unerledigt bleiben. Genug, der Streit loderte bald nach dem Erscheinen dieser Schrift auf, und drehte sich zuerst um die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi. Diese nämlich hatte Timann in seiner Schrift betont. Das war sehr nahe gelegen. Man sprach ja damals in den Schweizerischen Kreisen viel von der Gegenwart Christi im Abendmahl, und behauptete doch zugleich, dass Christi Leib im Himmel sei und bleibe. Dem entgegen hatte Timann ausgeführt, dass eine wahre Gegenwart nur da sei, wo Gegenwart des Leibes in und unter dem Brod sei, und dass das nur bei Annahme der Lehre der Ubiquität des Leibes Christi möglich sei.

Mit dieser Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi hat es bekanntlich die Bewandtniss, dass sie dem, welcher eine Gegenwart des Leibes Christi im Sinne Luthers lehrt, feststehen muss, dass sie aber bis dahin noch nicht wie die Lehre vom Abendmahl symbolisch fixirt war. Hardenberg konnte es daher eher wagen, gegen diese Lehre sich auszusprechen, und that es auch. In Bremen hatte man aber wohl von Anfang an die Lehre vom Abendmahl als den eigentlichen Kern des Streits ins Auge gefasst, daher forderte der Rath der Stadt, sobald er in den Streit der Prediger, der bereits auf den Kanzeln geführt wurde und die Gemeinde beunruhigte, sich einmischen zu müssen glaubte, ein

1) Timann p. 150: *Astuti nonnulli Sacramentarii, ut sint extra suspicionem erroris, ambigue jam nunc fucatis verbis de eucharistia loquuntur. Verbis quidem nobiscum fatentur, in coena vere manducari corpus Christi, vere bibi sanguinem illius, sed suo, i. e. pravo et perverso intellectu, symbolica tantum et spirituali manducatione, quae fide duntaxat sit per verbum et non etiam ore per panem sive cum pane.*

2) Historie des Sacramentsstreits p. 265.

Bekenntniss vom Abendmahl gleich sehr von Hardenberg wie auch vom Superintendenten[1]) der Stadt.

Im Jahr 1556 hatte der Rath diese Forderung gestellt, erst Ende des Jahres 1560 aber gelang es, von Hardenberg Bekenntnisse zu erlangen, die wenigstens einigermassen zeigten, was er eigentlich vom Abendmahl halte.

Das Verfahren Hardenbergs bis dahin muss auf jeden Unbefangenen den Eindruck machen, dass er mit seiner wahren Meinung so lange als möglich zurückzuhalten bemüht war, und es war seinen Gegnern nicht zu verargen, dass sie dadurch misstrauisch wurden, und ihn bei den zweideutigen Erklärungen, welche er abgab, nicht entschlüpfen liessen.

Der zuerst 1556 an ihn ergangenen Forderung entsprach er eigentlich gar nicht, während die Bremer Geistlichen ein unzweideutig lutherisches Bekenntniss einschickten. Hardenberg gab nur die Erklärung ab: „bei seiner Berufung nach Bremen sei ihm aufgetragen worden, Gottes Wort zu lehren und sich so viel möglich nach der Reformation des Erzbischofs und Kurfürsten von Cölln zu richten. In dieser sei den Lehrern folgende Vorschrift gegeben: „sie sollten das Volk unterrichten, Christus selbst gebe uns durch den Diener und die anbefohlenen Gebräuche des Abendmahls seinen wahren Leib und Blut: weil aber dieses Geben und Empfangen des Leibes und Blutes Christi ein himmlisches Werk sei und eine Handlung des Glaubens, so müsse man alle fleischlichen Gedanken fahren lassen, und mit erweckten Begierden des Herzens und der Dankbarkeit die himmlischen Gaben empfangen.“ Auf diese Art hätte er bisher

1) Schreiben des Raths an die Theologen zu Wittenberg, worin er diese um ein Urtheil in dem Streit bittet, d. d. 12. Dec. 1556 (in Historie des Sacramentsstreits. p. 664 sq.). „Es hat auch gemeldter Doctor (Hardenberg) uns etliche *positiones contra ubiquitatem corporis* .. übergeben, mit denen wir gar nichts zu thun, uns auch derselben in keinem Wege theilhaftig machen, können aber wohl leiden, dass von solchen hohen Sachen ohne unsere Beförderung in hohen Schulen disputirt werde, dieweil es uns allein um den lieben heiligen einfältigen Catechismum zu thun ist, dass wir denselben rein mögen behalten, gründen auch für unsere Person die Lehre vom heil. Abendmahl auf nichts anderes, denn auf das allmächtige Wort unsers Herrn Jesu Christi und seine Einsetzung.“

gelehrt, und nach dieser Vorschrift hätte er sich bei dem öffentlichen Unterricht vom Abendmahl verhalten. Seitdem man aber über diese Lehre zu streiten angefangen, hätte er wenig davon geredet, um allem Anlass zum Zank auszuweichen." [1])

Als man dann das Ansinnen an ihn stellte, die Augsburgische Confession und die Apologie zu unterschreiben, lehnte er auch das ab, versprach aber in seiner nächsten Predigt sich vor der Gemeinde bündig zu erklären. Seine Erklärung ging dahin: „Brod und Wein, im Wort verfasst und nach dem Befehl des Herrn gebraucht, seien der wahre Leib und das wahre Blut Christi, aber sacramentlich: denn ob zwar die Sinne nichts als Brod vernehmen, so empfängt doch der Glaube den wahren Leib und das Blut Christi, die mit Brod und Wein wahrhaftig und in der That gegeben werden." [2]) Auch Planck urtheilt über dieses Bekenntniss, man sehe es ihm an, dass Hardenberg sich auf den Mittelweg zwischen Luthers und Zwinglis Meinung, den Calvin erfunden, gestellt habe. Natürlich entging das auch seinen Gegnern nicht und sie kamen auf ihre Forderung eines schriftlichen Bekenntnisses zurück.

„Da half sich, es sind das die Worte Plancks,[3]) Hardenberg durch einen anderen Kunstgriff, der beinahe einen vortheilhafteren Effekt für ihn hervorbrachte, als er sich wahrscheinlich selbst davon versprochen hatte." Er erklärte sich in der Rathssitzung bereit, sein Bekenntniss nicht schriftlich, sondern selbst gedruckt auszustellen, zog die Timannsche Schrift hervor, las daraus mehrere Stellen, Erklärungen von Luther, Melanchthon, Brenz, Musculus u. a. vor und bezeugte, dass er das alles glaube und lehre und von jeher geglaubt und gelehrt habe. In diesen Stellen war freilich die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl sehr bestimmt ausgesprochen, aber Hardenberg konnte, darin lag der Kunstgriff, die wahre Gegenwart im Sinne Calvins deuten.

Etwas später, denn wir verfolgen den Streit nicht durch alle seine Windungen, verfiel er auf eine andere sehr eigenthümliche Weise, einer Erklärung seiner Meinung über das Abendmahl zu

1) Planck II, 2. p. 167. 2) Planck *ibid.* p. 170. 3) Planck *ibid.* p. 171.

entgehen. Der Cursus von Predigten, welche er über den 1. Corinther-Brief hielt, führte ihn auf das 10. Capitel; da, um recht sicher zu gehen, lernte er eine Predigt des Musculus über das Abendmahl auswendig.

Noch später kam der Rath, nachdem ein von Wittenberg eingeholtes Responsum (d. d. 10. Jan. 1557) der Sache nicht zum Austrag verhalf, auf die Forderung an Hardenberg zurück, er solle die Augustana und Apologie unterschreiben. Er weigerte sich wiederum, ging aber jetzt offener mit der Sprache heraus. „Er könne sich, erklärte er,[1]) mit Eid und Gelübde auf kein anderes Buch als auf die Bibel verbinden, er sei auch, als ihm in Bremen das Lehramt aufgetragen worden, nicht auf die Augsburgische Confession und Apologie berufen worden. Er verhehlte auch seine Bedenken gegen beide Bekenntnisse nicht, namentlich erhob er ein Bedenken gegen den 10. Artikel der Augustana, denn der lehre nahezu die Verwandlung des Brods in den Wein, weswegen auch die Katholiken mit ihm zufrieden gewesen wären, die Apologie aber komme der Verwandlungslehre noch näher. Es solle das, sagte er, nicht zur Verachtung der Augustana gesagt sein, er nehme den 10. Artikel an, wie ihn Melanchthon, der Verfasser desselben, und die Schule zu Wittenberg erkläre.“ Schliesslich gefragt, ob er nicht die *Concordia Witebergensis* annehme, verneinte er auch das.

So zogen sich die Verhandlungen fort bis in das Jahr 1560, und erst aus diesem und dem folgenden Jahr stammen einige Erklärungen Hardenbergs, welche uns näheren Einblick in seine Lehre verstatten.

Die erste Erklärung gab er auf Verlangen des niedersächsischen Kreistags, am 17. Decbr. 1560 ab; die zweite (d. d. 5. Febr. 1561) enthielt Bemerkungen über das in kurze Sätze gefasste Bekenntniss der Bremer Geistlichen (vom 20. Decbr.); die dritte Erklärung (d. d. 7. Febr. 1561) war eine Antwort auf die von dem 1561 in Braunschweig zusammengetretenen Kreistag ihm vorgelegten 5 Fragen.[2])

---

1) Planck *ibid.* p. 204.

2) Die 3 Erklärungen in Wigand, *de sacramentariismo* p. 380 sq.

Es ist allerdings nicht ganz leicht, den eigentlichen Sinn dieser Erklärungen herauszufinden, und man hat Grund anzunehmen, dass Hardenberg sich mit Absicht zurückhaltend geäussert hat.

Er ging von der Behauptung aus, dass der Gegenstand des Streites mit der Lehre vom Abendmahl eigentlich gar nichts zu schaffen gehabt habe, nur um die Ubiquität habe es sich gehandelt, da hätten seine Gegner eine Lehre aufgestellt, die er habe bestreiten müssen, die Lehre vom Abendmahl hätten sie ohne Grund mit hereingezogen. Nur ungern und zurückhaltend äussert er sich daher über die letztere Lehre.[1])

Zweierlei ergibt sich aber doch deutlich. Einmal, dass seine Lehre nicht die Luthers ist. Dann, dass, was er lehrt, mit dem *consensus Tigurinus* vereinbar ist.

Das Erstere erhellt schon daraus, dass er von dem Leibe Christi behauptet, er sei an einem bestimmten Ort.[2]) Damit ist die Möglichkeit einer Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl im Sinne Luthers ausgeschlossen. Sagt dann auch Hardenberg noch so oft, *corpus Christi in coena praesens esse et exhiberi,* so kann er das nicht im Sinne Luthers meinen, und meint es auch nicht. In welchem Sinne er es meint, deutet er aber wenigstens an. „Wie die Sonne, sagt er, am Firmament ist und bleibt und doch mit ihren Strahlen und ihrem Licht der Erde gegenwärtig ist, so verhält es sich auch mit dem Leibe Christi." Das ist von Anfang an von seinen Gegnern in dem Sinne gedeutet worden, in dem Calvin von einer Gegenwart des Leibes

1) In der zweiten Erklärung: *„In hunc modum respondeo:*
1. A me controversiam de coena D. non excitatam esse.
2. Sed tantum falsam doctrinam de ubiquitate corporis Christi, quae a concionatoribus Bremensium in publicis concionibus quotidie docebatur .. reprehensam et taxatam esse.
3. Et quamvis, spero, fideliter monuerim, hanc disputationem quomodo Christus sit ubique, a coena D. alienam esse, nec huc referri debere.
4. Nihilominus tamen hac fideli admonitione posthabita concionatores Bremensium senatui confessionem suam de coena D. exhibuerunt etc.

2) *Summaria doctrina: Christi corpus coeli aliquo loco circumscriptum esse S. Augustinus et alii multi patres scribunt et eam existimo veram ecclesiae doctrinam.*

Christi sprach, in dem Sinne einer Wirkung, welche von dem im Himmel befindlichen Leib Christi ausgehe.[1]) Und in der That, nur in diesem Sinne kann Hardenberg von einer Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl sprechen. Sagt er dann auch: *ore sumitur* und spricht er sogar von einer *sacramentalis unio inter symbola et res sacramenti*, so verschwindet der Schein, als wenn er das im Sinne Luthers sagte, sofort dadurch, dass er auch darauf das Gleichniss von der Sonne anwendet.[2])

Und so war es doch auch nur eine täuschende Rede, wenn er in der dritten Erklärung von den *indignis* sagte, sie empfingen den Leib Christi.[3]) Durch die ihm vorgelegten Fragen war er

---

1) Er drückt sicht freilich sehr vorsichtig aus: *Summaria doctrina. V. Et quamquam sciam similitudines parum aut nihil probare neque ego ex eis quicquam temere asserere velim, tamen fateor, mihi in hac declaranda materia non displicere, quod multi veteres et neoterici introducunt, quemadmodum sol uno in orbe coeli visibilis etiamnum circumscriptus, radiis ipse suis et vivifica luce, vere et essentialiter totus ubilibet orbis et terrae praesens est et exhibetur.*

2) So Chemniz in seiner *anatome propositionum A. H. 1561.* (der besten unter den gegen H. geschriebenen Schriften). *Status controversiae: an in coena D. . . cum pane visibili praesens adsit, exhibeatur et accipiatur ipsa substantia corporis Christi, quae pro nobis tradita est. An vero substantia corporis Christi pro nobis traditi ita sit in uno certo loco coeli circumscripta, ut substantia inquam corporis Christi realiter in coena D. non possit adesse. Adsit aetam tantum vigor s. efficacia corporis absentis, cujus scilicet substantia a coena, quae in terra celebratur, tam procul remota sit, quam distat coelum a terra?*

3) *Summaria doctrina X. Et hanc corporis Christi in coena exhibitionem et veram praesentiam, christianus homo, verbis Domini credens, non minus certo agnoscit et habet, quam oculi vident et habent solem praesentem, quum et sensibus haec vera praesentia quodammodo per externa ipsa symbola objicitur et ore sumitur (suo modo) propter admirabilem illam sacramentalem unionem inter symbola et res sacramenti.*

Chemniz erinnert an dieser Stelle an den *catechismus Anglicus*, wo es heisst: *quod ad corpoream Christi his in terris praesentiam attinet, sic Christi corpus praesens est nostrae fidei, ut sol cum cernitur praesens est oculo, cujus corpus etsi corporaliter oculum non contingat, atque his in terris praesens praesenti non adsit, tamen corpus solis praesens est visui, etiam exstante intervalli distantia. Sic Christi corpus, quod in gloriosa ejus ascensione nobis sublatum est, quodque reliquit mundum et ad patrem abiit, ore nostro abest, etiam cum sacrosanctum corporis et sanguinis ejus sacramentum ore nostro accipimus, fides tamen nostra versatur in coelis ac intuetur solem illum justitiae ac praesens*

nämlich gedrängt, sich über diesen Punkt auszusprechen, was er in der ersten Erklärung vermieden hatte. [1])

Hardenberg scheut da allerdings nicht die Ausdrücke: *panis est verum corpus Christi*, und: *indigni accipiunt corpus Christi.* Aber zum ersteren Ausdruck fügt er hinzu: *non tamen simpliciter, sed in mysterio;* zum anderen: *sacramento tenus,* ohne aber über den Sinn dieser Worte sich näher zu erklären. Hat er das etwa absichtlich unterlassen? So dunkel er aber auch an dieser einen Stelle redet, eine andere Stelle verräth doch deutlich, dass er nicht im Sinne Luthers von einem Genuss der Unwürdigen lehrt. Die letzte Frage nemlich, ob er annehme, dass der Leib Christi nicht nur im Glauben von den Frommen, sondern zugleich mit dem Munde von den guten und bösen Christen empfangen werde, beantwortet er, ganz wie man Schweizerischer Seits zu thun pflegte, dahin, dass er zwischen *manducatio sacramentalis* und *manducatio realis vel spiritualis* unterscheide; die erstere geschehe durch den Mund, die andere durch den Glauben. Im einen Fall empfängt man das Sacrament, im anderen Fall die *res sacramenti.* Da nun die *res sacramenti* nichts anderes ist und sein kann als der Leib Christi, so folgt daraus, dass nach Hardenberg die Unwürdigen eben nicht den Leib Christi zu essen bekommen. Sagt er aber von diesen, dass ihnen nur eine *sacramentalis manducatio* zu Theil werde, und dass sie, wenn sie auch unter dem sichtbaren Sacrament den Leib Christi empfangen, doch nicht mit dem himmlischen Brod vereinigt werden, wie kann dieser Empfang des Leibes Christi anders verstanden werden als so: sie empfangen das Brod, das, weil es Symbol des Leibes Christi ist, *per metonymiam* Leib Christi genannt werden kann? [2])

---

praesenti in coelis haud aliter illi adest, ac visus adest corpori solis in coelis aut sol in terris visui. —

1) *Summaria doctrina. XI. Cum Christus sacrosanctam hanc coenam discipulis suis in se credentibus instituerit . . manducationem impii, cum nihil aedificet . . praestiterit coram plebe silentio tegere, quam sancta et margaritas canibus et porcis proficere, sancta, sanctis clamat vetus ecclesia, aliud est de indignis 1 Cor. 11.*

2) *Aliam esse manducationem sacramentalem, quae ore fit, aliam realem, vel spiritualem quae certe per fidem fit. In altera sacramentum, in altera res*

Wir sehen also, die Erklärungen Hardenbergs laufen alle auf die Schweizerische Lehre hinaus und stehen im Widerspruch mit der Lehre Luthers. Seine Gegner hatten also nicht Unrecht, wenn sie ihn als unlutherischen Theologen bezeichneten. Dass er das selbst nicht offen bekannte, konnte ihm mit Recht verargt werden.

In Bremen ist freilich nichts weiter erreicht worden, als die Entfernung Hardenbergs, und nicht ein Sieg des Lutherthums über den Cryptocalvinismus. Dieser weitere Verlauf der Dinge hat aber für uns kein Interesse mehr.

Wir schreiten weiter:

III. zu dem Pfälzer Streit.

Dieser nahm die üble Wendung, dass ein grosses Land für die lutherische Kirche verloren ging und zur reformirten Confession übergeführt wurde.

So wenigstens sind die Vorgänge in der Pfalz bis an die neuere Zeit heran allseitig aufgefasst worden.

Zu diesem Abfall kam es in folgender Weise:

Im Jahr 1558 war Tilemann Heshus von dem Kurfürsten Otto Heinrich von der Pfalz als Professor der Theologie, als Pastor an der Kirche zum heiligen Geist, als Generalsuperintendent und Präsident des Kirchenraths nach Heidelberg berufen worden. Auf diesen Mann wird die Katastrophe in der Pfalz zurückgeführt. Heppe nennt ihn[1]) „einen der widerwärtigsten lutherischen Theologen seiner Zeit, von dessen zahlreichen Bannflüchen und Amtsentsetzungen, die er erfahren hatte, man aller Orten zu erzählen wusste.“ Allerdings war er vor seinem Amtsantritt in Heidelberg zweimal seines Amtes entsetzt worden. Aber was waren die Ursachen davon?

---

sacramenti. Sola sacramentalis tantum malorum est, quia, etsi sub visibili sacramento corpus Christi accipiunt: tamen quia non vere credunt, pani coelesti coaduniri non possunt, ut pii. Wigand p. 386. —

1) Geschichte des deutschen Protestantismus II, 306.

In Goslar, wo er als 26jähriger Mann auf Empfehlung Melanchthons Superintendent geworden war, ward er entlassen, weil er kirchliche Zucht handhaben wollte. War die aber nicht angezeigt in einer Stadt, in welcher der Sohn des ersten Bürgermeisters seine Gattin verstossen und vom Vater ungestraft den ihn tadelnden Oheim bei einem Gastmahl durchbohrt hatte; und in welcher der zweite Bürgermeister Kircheneinkünfte zurückhielt?[1]) In Rostock (er war nach kurzem Aufenthalt in Magdeburg, wo er mit in die Arbeit an den Magdeburger Centurien einzutreten gedachte, in Mitte des Jahres 1556 dahin als Professor der Theologie und Pastor zu St. Jakobi berufen worden) war er entlassen worden, weil er, wie Leukfeld erzählt, „sich bald einige Feindschaft auf den Hals geladen hatte, sintemal er eiferte über die Feier des Sonntags, und nicht zugeben wollte, dass an demselben Tage Hochzeiten oder andere Wirthschaften gehalten würden, weil der öffentliche Gottesdienst versäumt, und sonst viel Böses dabei verübt werde, daher er öffentlich abkündigte, dass er Sonntags Niemanden mehr kopuliren werde;" dann, weil er den Rathsherrn Brummer in den Bann gethan, der das Predigtamt gelästert, und Heshusen mit seinen Freunden eine pharisäische Sekte genannt hatte.[2])

Seinem Ruf können die Amtsentsetzungen, die er erfahren, damals noch nicht geschadet haben, denn Melanchthon hätte ihn jetzt gern als Pastor an der Wittenberger Schlosskirche gehabt und Chytraeus,[3]) sein Rostocker College, empfahl ihn dem Superintendenten Marbach in Strassburg. Er wurde von diesem, der die Pfälzer Kirche geordnet hatte, für Heidelberg vorgeschlagen und der Kurfürst berief ihn, nachdem auch Melanchthon ihm ein günstiges Zeugniss ausgestellt hatte. Heshus hatte damals zwischen diesem Ruf und einem von dem König von Dänemark an ihn ergangenen zu wählen. Er zog den ersteren vor.

---

1) Tilemann Heshusius von C. H. Wilkens. Leipzig 1860. p. 28.

2) Beides bei C. von Helmolt, T. Heshus und seine sieben Exile. Leipzig 1859. p. 28 u. 32.

3) Chytraeus nennt ihn in dem Brief an Marbach der Universität *ornamentum et praesidium.* Helmolt p. 37.

Gleich aus der ersten Zeit seines Aufenthaltes in Heidelberg werden dann freilich Dinge erzählt, welche einen Schatten auf seinen Charakter zu werfen geeignet sind. Es fragt sich aber, ob die, welche davon erzählen, seine Handlungsweise auch richtig deuteten.

Es wird erzählt, der Kurfürst Otto Heinrich habe beabsichtigt, noch bei seinen Lebzeiten sich als dem Letzten seines Geschlechts ein Monument in der heil. Geistkirche setzen zu lassen, die Geistlichkeit aber habe, weil an demselben heidnische Embleme angebracht waren, gegen die Aufstellung desselben in der Kirche Einsprache gethan, nur Heshus, den der Kurfürst um seinen Rath befragt, habe nichts Anstössiges daran gefunden: denn das sei eine bei Fürsten und Königen hergebrachte Sitte. Die Berichterstatter deuteten das dem Heshus als eine Schmeichelei gegen den Fürsten, schon Häusser[1]) aber hält es für möglich, dass Heshus in der Verdammung des Monuments Bilderstürmerei der Reformirten gewittert habe.

Es wird weiter erzählt, er habe sich eine übermässige Autorität angemasst, sich Generalissimum aller Superintendenten der Pfalz genannt, er habe die Candidaten allein examinirt, er habe im Ehegericht des Kurfürsten Stuhl, der bisher immer für diesen leer gestanden, eingenommen.

Es wird endlich erzählt, er habe viele Dinge in der Pfalz abgeschafft, die vor ihm eingeführt waren. Bisher hätten bei der Communion die Communicanten das Brod aus der Hand des Priesters genommen, wie das Sitte der Reformirten war, Heshus habe es untersagt. Bisher habe man die Psalmen Davids aus dem Bremer Gesangbuch gesungen, Heshus habe dieses Gesangbuch abgeschafft und angeordnet, dass keine anderen Lieder, als die Luthers gesungen würden. Auch die Zeit der Communion habe er verändert, die Hostien habe er sorgfältig zählen und den übriggebliebenen Wein nicht wieder in die Kanne giessen lassen. Waren beim Abendmahl die Hostien ausgegangen, und mussten noch mehrere consecrirt werden, so mussten die Schüler auf dem Chor von neuem zu singen anfangen, bei

1) L. Häusser, Geschichte der rheinischen Pfalz II, 10.

den Worten der Einsetzung habe er sich mit dem Gesicht zu dem Altar gekehrt, den Catechismus von Brenz habe er abgeschafft und den von Luther eingeführt.[1])

Wenn Heshus durch diese Veränderungen Missstimmung erregte, so begreift sich das leicht. Leicht ist es dann aber auch möglich, dass unter dem Eindruck dieser Missstimmung die übrige Handlungsweise Heshusens falsch gedeutet wurde[2]), und leicht möglich, dass, was zuvor erzählt wurde von den Titeln, die er sich gegeben u. s. w., eine bessere Auslegung zulässt, obwohl es auch für die Sache wenig austrägt, wenn man annimmt, dass er ein sehr starkes Bewusstsein von seiner kirchlichen Würde gehabt habe.

Die Missstimmung gegen Heshus erklärt sich, sein Verfahren aber auch. Heshus wird sofort inne geworden sein, dass er sich in einem Land und einer Umgebung befinde, in welchem dem lutherischen Bekenntniss nicht genug Rechnung getragen werde. Es sah zu der Zeit, als Heshus in das Land kam, in der That ziemlich bunt darin aus. Das hätte ihm schon Melanchthon sagen können, denn der äusserte sich schon 1557 in diesem Sinne,[3]) zunächst über Heidelberg, es galt aber wohl auch von dem Lande. Im Kirchenrath, dem geistlichen Ministerium, sassen neben Heshus der Hofprediger Diller, der sich bald als schwankend erwies, und die dem reformirten Bekenntniss zugethanen Räthe Thomas Erast, der geistig sehr bedeutende und auf die Kurfürsten grossen Einfluss übende Mediciner, Christoph Ehem und Michael Beuther. An der Universität waren eifrige Calvinisten der Theologe Boquin und der Jurist

1) Salig III, 443.

2) Gehässig ist doch die Aeusserung von Erast über ihn: „der Mensch ist eine grosse Figur, mit langem dichtem Bart, der, wenn er den Kopf schüttelt, wunderliche Bewegungen macht; er trägt seidenes Fusswerk und einen kleinen Hut über dem grossen, um auch durch den Anzug sich als Rabbi über alle Rabbi zu zeigen" Wilkens p. 45.

3) In einem Brief d. d. 5. April 1557 an Mordeisen. C. R. IX, 127. *Scio Heidelbergae magnam esse voluntatum dissimilitudinem et diversarum nationum homines, Belgas, Gallios et alios. Est et opinionum diversitas. Etsi igitur patria est, et scio ibi quosdam viros doctos et candidos esse, quorum mihi consuetudo suavis est, tamen migrationem non appeto.*

Balduin.[1]) Am Hof waren nur die beiden, der Hofrichter Erasmus von Venningen und der Kanzler von Minkwitz, eifrige Lutheraner, die Grafen von Erbach mehr Melanchthonianisch.[2]) Es gab also Lutheraner, Melanchthonianer und Zwinglianer, von denen die letzteren sich freilich nicht offen zu erkennen gaben.

Dieser bunte Zustand erklärt sich leicht.

Der Kurfürst Otto Heinrich hatte sich freilich an die Augsburgische Confession angeschlossen und hatte von gut lutherischen Theologen, von Heinrich Stolo und dem Strassburger Theologen J. Marbach, eine Kirchenordnung entwerfen lassen, welche am 4. April 1556 publicirt worden war. Aber seit lange stand die Pfalz in Beziehung zur Schweiz und zu Strassburg, und blieb von Zwinglischem Einfluss nicht unberührt. Vor allem aber stand Melanchthon im Land in hohem Ansehen. Schon als Friedrich II. die Einführung der Reformation vorzubereiten begonnen, hatte er sich ein Gutachten von Melanchthon eingeholt, Melanchthon blieb auch mit dessen Nachfolger in steter brieflicher Verbindung, und wurde bei allen wichtigen Angelegenheiten um Rath gefragt: er nahm auch an dem Land, als seinem engeren Vaterland, stets besonders regen Antheil. Dass durch ihn Männer seiner Richtung nach der Pfalz kamen, ist also natürlich. Nun ist es freilich falsch, wenn man sich den Melanchthon in einem ausgesprochenen Gegensatz gegen Luther denkt, und noch falscher, wenn man von einer Melanchthonischen Basis spricht, auf welcher das gesammte Kirchenwesen der Pfalz sei organisirt gewesen, in dem Sinne, dass das Lutherthum dadurch wäre ausgeschlossen gewesen.[3]) Allein das ist freilich richtig, dass Melanchthon Luthers Lehre vom Abendmahl nicht in allen Stücken theilte, und so wird es sich bei den Schülern von ihm, die sich im Lande befanden, auch verhalten haben. Ver-

1) Kluckhohn, Wie ist Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz Calvinist geworden? 1866 p. 18.

2) Häusser II, 8. Nach Kluckhohn nahm Georg von Erbach eine vermittelnde Stellung ein, war aber der Graf Valentin zu Erbach mehr oder wenig der zwinglischen Richtung zugethan.

3) Gegen Heppe I, 305.

gegenwärtigt man sich nun, dass in der Zeit des Interims die Abendmahlsfrage in den Hintergrund getreten war, dass durch den *consensus Tigurinus* die Schweizer Lehre vom Abendmahl einen Ausdruck gefunden hatte, welcher die Härte der Zwinglischen Auffassung vermied, so begreift man es leicht, dass die Melanchthonianer einen Zug zu diesem *consensus* empfanden, und sich lieber auf dessen Seite als auf die Luthers stellten, so weit es ohne Gefahr geschehen konnte. Einen gewissen Gegensatz gegen das Lutherthum repräsentirten diese Melanchthonianer also doch.

Auch auf die Stellung der Fürsten dieses Landes war dieser Zustand der Dinge von Einfluss. Weil die Reformation in die Zeit fällt, in welcher die Abendmahlslehre in den Hintergrund getreten war und viele der Meinung waren, der Gegensatz zwischen der Schweiz und dem lutherischen Deutschland sei ausgeglichen, so wird auch der Kurfürst Otto Heinrich von diesem Gegensatz wenig Kenntniss gehabt haben, und lässt es sich erklären, dass er arglos Männer heranzog, welche nichts weniger als gut lutherisch waren, oder dass er solche, welche er von seinem Vorgänger überkommen hatte, wie den Ehem und Erast, in sein Vertrauen zog.[1]) Darum hat er auch die Warnung, welche ihm Brenz bei Gelegenheit der Reorganisation der Universität gegeben hatte, er möge sich vor Märtyrern, Mäusen und Ratzen hüten, womit er den Peter Martyr und den Wolfgang Musculus meinte,[2]) nicht beachtet oder vielleicht gar nicht verstanden, denn er versuchte gerade diese beiden nach Heidelberg zu ziehen, und nahm um dieselbe Zeit das Anerbieten des Boquin, vorerst als *professor extraordinarius* zu dienen, an: denn als eine Hinneigung zu dieser Richtung kann es dem Kurfürsten nicht gedeutet werden, sonst hätte er trotz der Empfehlung Melanchthons nicht das Jahr darauf den Heshus berufen, da er dessen Beziehungen zu Magdeburg doch gewiss kannte.

Bei dieser Lage der Dinge, welche Heshus auf den ersten Blick erkannt haben wird, erklären sich die Veränderungen,

1) Kluckhohn ibid. p. 18.
2) Struve, Pfälzische Kirchenhistorie p. 53.

welche er vornahm, und die Einrichtungen, welche er traf. Der Sinn desselben war der, der Pfälzer Kirche den bestimmten Charakter der lutherischen Kirche aufzudrücken. Darin war Heshus in seinem guten Recht: denn der Kurfürst Otto Heinrich hatte sich an die Augustana angeschlossen und sein Land auf Grund derselben reformiren lassen, die Pfälzer Kirche war also eine lutherische: denn dass der Kurfürst, wie Alting schon behauptet,[1]) die Verfasser seiner Kirchenordnung angewiesen habe, diese nach der von Melanchthon geänderten Augsburgischen Confession einzurichten, widerlegt sich schon dadurch, dass gut lutherische Theologen, unter denen Marbach oben anstand, diese Kirchenordnung abfassten. Diese hätten sich gewiss nicht dazu verstanden, der Augustana eine Deutung zu geben, welche gegen Luther gerichtet war. War dann auch in dieser Kirchenordnung die Lehre vom Abendmahl mit den Worten der *confessio variata* ausgedrückt, so geschah das, wie es damals wohl geschehen konnte, unbefangen und nicht in gegensätzlichem Sinn gegen die Fassung der Lehre in der *conf. invariata*.[2])

Je bälder nun Heshus inne geworden sein mag, wie nicht Wenige in der Pfalz zweideutig zur Augustana und also zu dem Bekenntniss der lutherischen Kirche standen, desto näher lag es ihm, dem lutherischen Bekenntniss einen recht bestimmten Ausdruck zu geben und die kirchlichen Sitten, welche etwa aus

---

1) *Hist. eccl. Palatina* p. 161.

2) Noch weniger kann man also (mit Ebrard II, 579) sagen, dass die in dem christlichen Unterricht, welcher der Kirchenordnung sich anschliesst, auf die Frage: was wird im Abendmahl ausgetheilt und empfangen? gegebene Antwort: „wahrer Leib und Blut des Herrn Jesu Christi. Denn der Herr Jesus Christus hat diese Niessung eingesetzt, dass Er bezeugt, dass Er wahrhaftiglich und wesentlich bei uns und in uns sein will und will in den Bekehrten wohnen, ihnen seine Güter mittheilen und in ihnen kräftig sein, wie er spricht Joh. 15“ eine officielle Interpretation der Augsb. Confession in Melanchthonischem Sinne sei. — Es möchte wohl auch zu beachten sein, dass in der Kirchenordnung, welche das Jahr darauf (1557) der Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken nach dem Exempel des Kurfürsten gab, und die in vielen Punkten wörtlich mit der des Kurfürsten übereinstimmte, ausdrücklich die Confession bezeichnet ist, welche 1530 dem Kaiser übergeben worden. Struve p. 56.

der Strassburger (von Capito und Bucer aufgesetzten) Kirchenordnung, die man ja mit zu Grund gelegt hatte,[1]) unbefangen beibehalten worden waren, durch bestimmter lutherische zu ersetzen. Es fehlt auch sonst nicht an Anzeichen, aus denen hervorgeht, dass Heshus den Zustand der Dinge genau kannte, und entschlossen war, die unlutherischen Elemente zu verdrängen. Dass er mit Weisheit und Mässigung verfahren ist, wird man freilich nicht sagen können,[2]) und wenn auch nur ein Theil von dem, was Klebitz ihm alsbald vorwarf, wahr ist, so hat er Universität und Geistlichkeit durch hochfahrendes Benehmen gereizt. Darum war er auch kaum in Heidelberg, so entstanden Reibungen. Mitten in die Veränderungen hinein, die er mit den kirchlichen Sitten vornahm, fällt eine solche, zu welcher ein Schullehrer, Bernhard Herxhamer aus Odikoven (Edenkoben?), den man wegen Hinneigung zu Schwenkfeld zur Verantwortung gezogen hatte, den Anlass gab. Heshus erstattete darüber einen Bericht an den Kurfürsten, den Klebitz zu unterschreiben sich weigerte, weil Heshus darin den Zwingli und Schwenkfeld in Eine Klasse gesetzt und dem Herxhamer einen Vorwurf daraus gemacht hatte, dass er den Genuss des Leibes und Blutes von Seite der Unwürdigen im Abendmahl geläugnet hatte. Klebitz liess es aber auch nicht bei der Weigerung der Unterschrift bewenden, sondern nahm von diesem Vorgang Anlass, ein Privatschreiben an Heshus zu richten, in welchem er nicht nur über dessen Bericht sich tadelnd ausliess, sondern ihm auch darüber Vorwürfe machte, dass er die sächsischen Theologen vorziehe, nur diese für gute Lutheraner halte, und den Kurfürsten verleite, wohlverdiente Pfälzer Theologen zurückzusetzen.

Es war nahe daran, dass der Streit zwischen Heshus und Klebitz jetzt schon ausgebrochen wäre, denn Klebitz hatte in dem Schreiben seine calvinische Gesinnung schon deutlich genug an

1) Struve p. 44.

2) *Sulcer in Fechtii epistolis theologicis IV. ep. XXXVI: optandum esset, ut Heshusii zelus intempestivus spiritu mansuetudinis temperaretur et magis accommodarentur, quae habet vir ille, illustria dona ad ecclesiae aedificationem.* (Struve p. 77.)

den Tag gelegt[1]) und es war bereits dahin gekommen, dass der Kurfürst von beiden Theilen die Vorlage einer Confession begehrte, da starb der Kurfürst (am 12. Februar 1559). Während nun sein Nachfolger, Friedrich III., noch mit sich zu Rath ging, ob er die eingelaufenen Confessionen auswärtigen Theologen zur Untersuchung schicken, oder gar vor eine Synode bringen solle, fuhr Heshus in seinen Neuerungen fort, musste aber bald inne werden, dass er an dem neuen Kurfürsten einen geringeren Rückhalt habe.

Ein aus Gröningen gebürtiger Theologe, Stephan Sylvius, hatte sich im März 1559 in Heidelberg um den theologischen Doctorgrad gemeldet, Heshus aber, der damals Dekan der Fakultät war, und dem seine Lehre verdächtig schien, hatte ihn erst abgewiesen, dann verlangt, dass er über Sätze, welche er selbst aufstellen wollte, disputiren solle. Seiner nahm sich aber der damalige Rektor, Erast, an, weil diese Zumuthung wider die Gesetze der Universität sei, und erwirkte von der Regierung die Erlaubniss, den Sylvius promoviren zu dürfen. Weil aber Heshus darüber erbittert, auf der Kanzel und vom Katheder herab alle die, welche an dem Doctorschmauss theilgenommen, schmähte, schloss ihn der Kurfürst vom Senat aus, bis er diesem Genugthuung geleistet haben würde.[2])

Man sieht aus diesen Vorgängen schon, dass sich eine Opposition wider Heshus gebildet hatte. Man wusste, worauf

1) Wir besitzen das Schreiben des Klebitz meines Wissens nicht. Er selbst aber drückt in der später geschriebenen Schrift: *victoria veritatis ac ruina papatus Saxonici etc. Friburg 1561* die Vorwürfe in folgender Weise aus: *cum Saxonicum tuum papatum stabilire studeres, magistros Saxonicos magnis pecuniis ab electore vocari voluisti, ac viros doctissimos Palatinae regionis incolas, bene de ecclesia meritos et adhuc in dies bene merentes, tanquam indoctos neglexisti. Magistri Saxonici aliis praelati sunt, quia illi erant primogeniti. Reliqui omnes, tanquam gregarii milites vel Sacramentarii sunt praeteriti. Quare? quia non erant de primogenitura. Magistri vero Wittebergenses, magnis hisce titulis cancellariae fuerunt commodati: ecce, hic est sincerus, damnat Calvinum, novit locos communes Philippi, examen didicit ad unguem. Huic numerate pecunias.* Geld her ...

2) Der Bericht des Erast über diese Vorgänge in einem Brief an Hardenberg bei Struve p. 78.

Heshus sein Absehen gerichtet hatte, und man war entschlossen, dem entgegenzutreten. Das war ausgesprochen das Motiv bei Klebitz, als er eine Abwesenheit von Heshus benützte, um als Baccalaureus der Theologie in Heidelberg aufgenommen zu werden. Er bekannte es ausdrücklich, dass er nach dieser Würde begehrt habe, um für seinen Kampf gegen Heshus einen Rückhalt an der Universität zu haben.[1]) Dass ihn aber die Fakultät gerade in Abwesenheit des Heshus promovirte, deutet doch auch darauf hin, dass Klebitz richtig rechnete, wenn er sich von der Fakultät einen Rückhalt versprach.

Heshus nahm also nur den hingeworfenen Handschuh auf, als er nach seiner Rückkehr die Thesen des Klebitz anfocht und ihn als Calvinisten bezeichnete und behandelte, denn diese Thesen tragen das unverkennbare Gepräge des Calvinismus. Klebitz wollte, dass die Einsetzungsworte tropisch ausgelegt würden. Er unterschied im Abendmahl ein irdisch und ein himmlisch Ding, als das erstere bezeichnete er Brod und Wein, als das andere die Mittheilung des Leibes und Blutes Christi. Das erstere, sagte er, werde mit dem leiblichen Mund, das andere mit dem Mund der Seele d. i. dem Glauben genommen; die Worte des Herrn „der für Euch gebrochen" dürften von den vorhergehenden Worten „das ist mein Leib" nicht in der Art getrennt werden, dass die letzteren sich auf die *res sacramenti*, die ersteren nur auf die Wirkung bezögen: wo also Mittheilung des Leibes sei, da habe diese immer auch die Wirkung lebendig zu machen.[2])

---

1) Klebitz: *Gradum hunc petii non propter honorem sed quinque hisce de causis: 1. ut ederem confessionem meae fidei, quia publice haereseos macula mihi fuit aspersa. 2. ut magis incorporarer academiae. 3. ut academiae magis unitus plus ab ea defensionis contra tuam tyrannidem haberem. 4. ut esset mihi exercitium legendi. 5. ut contra te munitus essem sigillo facultatis tuae.*

2) Ebrard findet darin die calvinisch-melanchthonische Lehre. Dass auch die Melanchthonianer sich diese Fassung aneignen konnten, soll nicht bestritten werden, aber so präcisirt hatten die Melanchthonianer diese Lehre nicht, wohl aber war sie von der Zeit des *consensus Tigurinus* an so präcisirt worden. Warum will man in Abrede stellen, was die alten reformirten Geschichtschreiber kein Hehl hatten, wie Hospinian, der ausdrücklich von Klebitz sagt (p. 260), er habe Zwinglis und Calvins Meinung vertheidigt. So er-

Diese Thesen hatten schon vor Heshusens Ankunft viel Widerspruch erfahren und schon hatte man auf den Kanzeln Heidelbergs angefangen, gegen Klebitz zu predigen. Nachdem Heshus zurückgekehrt war, begehrte er sofort einen Widerruf von Klebitz, wollte auch nicht gestatten, dass derselbe Vorlesungen an der Universität halte, und schickte die Thesen an auswärtige Theologen. Graf Georg Erbach, den der Kurfürst während seiner Abwesenheit zum Statthalter gesetzt hatte, suchte Ruhe zu stiften. Beide, Heshus und Klebitz, sollten schweigen. Er liess sämmtliche Prediger zu sich kommen und ermahnte sie mit beweglichen Worten, Frieden zu halten. Heshus deutete ihm seine Parteilosigkeit als Begünstigung der Sacramentirer und that ihn in den Bann. Es kam zu den ärgerlichsten Auftritten zwischen Heshus und Klebitz. Als eines Sonntags zwei vornehme Männer zum Abendmahlstisch gingen, forderte Heshus dem Klebitz den Kelch ab und wollte ihn selbst reichen, und als Klebiz sich dess weigerte, befahl er dem anderen Geistlichen, ihm den Kelch zu entreissen. Klebitz aber hielt ihn so fest, dass dieser ihm nichts anhaben konnte.

Arg war sonach die Verwirrung, als der Kurfürst Friedrich III. zurückkam. Er fand die Bürger und die Geistlichkeit in Parteien gespalten, und beide Parteien hofften, ihn für sich zu gewinnen. Noch hatte er in dieser Angelegenheit keinen Spruch gethan, als Heshus, noch weiter gehend, am 6. September öffentlich den Bann über Klebitz aussprach. Niemand, befahl er, solle mit Klebitz das heilige Abendmahl austheilen, niemand von ihm das Abendmahl sich reichen lassen, niemand seine Predigten besuchen. Keiner solle sein Kind bei ihm taufen lassen, kein Kranker von ihm sich trösten lassen, man solle ihm die christliche Gemeinschaft versagen, die Obrigkeit ihn nicht länger in seinem Amt lassen.

---

zählt auch Salig (III, 445): Klebitz habe selbst geschrieben, dass ihn ein englischer Exulant, Johann Pedder, welchen die Zweibrückischen Theologen für einen Ketzer erklärt hätten, von dem Geheimniss des Abendmahls recht unterrichtet und ihn auf den rechten Weg gebracht habe. Wie hätte auch Klebitz dazu kommen sollen, seine Lehre aus Melanchthon zu schöpfen, da er doch geringschätzig genug sich über Melanchthon äusserte? (cf. Anm. I. p. 202.)

Da schritt der Kurfürst ein. Er liess sämmtliche Professoren und Prediger vor sich fordern, ermahnte sie, sich des Zankens zu enthalten, und wollte, beide Theile sollten darin übereinkommen, bei dem Abendmahl sich der Ausdrücke *in* und *sub* nicht mehr zu bedienen, sondern bei dem einfachen *cum* stehen zu bleiben, wie das in der Augustana geschehe. Zugleich hob er den über Klebitz verhängten Bann auf und sicherte beiden Vergeben und Vergessen zu. Der Hofprediger Diller musste dann die vorgeschriebene Uebereinkunft am nächsten Sonntage von der Kanzel verlesen. Der ganze Hof wohnte dem Gottesdienst bei und communicirte nach der Predigt. Die lutherische Partei war aber keineswegs gewillt, der Vorschrift des Kurfürsten sich zu fügen, Pantaleon polemisirte noch an demselben Sonntag des Nachmittags gegen die verlesenen Artikel. Das Gleiche that Heshus am 13. September, und weil die Uebereinkunft mit Hinblick auf die *confessio variata* getroffen war, brachte er den Unterschied zwischen der *confessio variata* und *invariata* zur Sprache, und behauptete, eine Synode müsse erst ausmachen, wie die Augsburgische Confession zu deuten sei, bis dahin müsse man sich an die Schmalcalder Artikel halten.[1]) Ein dritter lutherischer Prediger, Caspar Neser, erklärte in einer Predigt am 15. September, der Bann wider Klebitz müsse aufrecht erhalten werden, denn er sei ein Ketzer. Darüber setzte ihn Klebitz gleich beim Ausgang aus der Kirche zu Rede und es fehlte wenig, so wären beide Handgemein geworden. Da fuhr der Kurfürst drein. Er entsetzte am 16. September beide, den Heshus und den Klebitz, den letzteren, weil auch er sich nicht des weiteren Streites enthalten habe. Dem Ersteren gestattete er, noch ein halbes Jahr unter Fortbezug seines Gehalts in der Pfalz zu bleiben, dem anderen stellte er ein günstiges Zeugniss aus.[2])

Bilden wir uns jetzt ein Urtheil über diese Vorgänge!

1) Salig (III, 455): „Er, Heshus, beschuldigte den Kurfürsten eines Abfalls von der Augsburgischen Confession, nannte die A. C. einen polnischen Stiefel und einen weiten Mantel, darunter Gott und der Satan sich verbergen könnte. Sie wäre, sagte er, wohl sechsmal geändert."

2) Kluckhohn p. 26. 27.

Es kann uns nicht beikommen, das Verfahren von Heshus nach allen Seiten hin zu rechtfertigen. Sein Verfahren ist ein trotziges, gewaltsam durchfahrendes. Flugs greift er zu dem Bann, als dem Mittel, welches ihm als Generalsuperintendent zu Gebot stehe. Wir hören wenigstens nichts davon, dass er auch freundlicher Mittel sich bedient hatte, freilich aber sind die Berichte, aus denen wir die Kunde dieser Vorgänge schöpfen, einseitig, sie stammen meist von Klebitz her, und freilich ist Heshus durch seine Gegner sehr provocirt worden. Er hatte kaum sein Amt angetreten, als er inne wurde, dass in der Pfalz eine starke antilutherische Strömung herrsche, ihr entgegenzutreten hielt er für seine Pflicht, und sie war das auch. Darum richtete er alles auf strenglutherischen Fuss ein, und wahrte er insbesondere die lutherische Lehre vom Abendmahl. Er stiess da aber auf Männer, welche durchaus nicht gewillt waren, von ihrem Standpunkt abzugehen. Sie hatten sich von Luthers Lehre vom Abendmahl ab- und der Lehre zugewendet, welche durch den *consensus Tigurinus* in Umlauf gekommen war. Auf diesem Standpunkt waren sie eine Weile unangefochten geblieben, bis Heshus zu ihnen kam und ihnen wehren wollte. Durch ihn wollten sie um so weniger, sich einschüchtern lassen, als sie wussten, dass ihre Richtung in der Pfalz zahlreich vertreten war, und als Heshus das Lutherthum in einer Strenge und Consequenz zur Geltung zu bringen suchte, welche allerdings in der Pfalz neu war. Dass sie dabei ein gutes Gewissen hatten, davon wird man sich nicht so leicht überzeugen können. War es doch erst wenige Jahre her, dass die Pfälzer Kirche sich förmlich zur Augustana bekannt, also an die lutherische Kirche sich angeschlossen hatte. Sie mögen dann etwa, wie wir schon gesehen haben, dass es von Anderen geschah, sich eingeredet haben, dass die Lehre Luthers vom Abendmahl nur dessen Privatlehre gewesen sei, dass der frühere Gegensatz zwischen ihm und den Schweizern nicht mehr bestehe, weil man im *consensus Tigurinus* über Zwingli hinausgegangen sei. Sie mussten aber doch wissen, dass sie damit ihre Stellung zur lutherischen Kirche nicht rechtfertigen konnten. Und gerade dadurch verriethen sie ein böses Gewissen, wenn sie, was auch geschah, die *confessio va-*

riata für sich anführten, denn das wussten sie doch wohl, dass diese nicht die Lehre Luthers ausschliessen wollte. Die Wahrheit war doch, dass sie es für gefährlich hielten, offen ihren *dissensus* mit der lutherischen Kirche zu bekennen, und Heshus hatte ganz Recht, wenn er sie für Cryptocalvinisten erklärte. In der Sache müssen wir ihm also vollkommen Recht geben, bei der Weise der Bekämpfung aber, die er einschlug und die wir nicht billigen, doch zu erwägen geben, dass er durch eine systematische Opposition, und obendrein durch Klebitz, einen Mann, der an hochfahrendem Wesen dem Heshus zum wenigsten nichts nachgegeben hat,[1]) stark gereizt war. Aus dieser Gereiztheit allein lässt sich auch sein Benehmen gegen den Grafen Erbach und gegen den Kurfürsten erklären. Wenn er den Ersteren in den Bann that, weil er ihm gleich dem Klebitz Stillschweigen und Ruhe geboten, so lässt sich das nur so erklären, dass er meinte, des Grafen Pflicht sei es gewesen, sich auf seine Seite zu stellen, weil er die Sache der lutherischen Kirche vertreten, nachdem dieser es nicht gethan, müsse und dürfe er seine geistliche Gewalt in vollem Umfang gegen ihn brauchen. Das war aber eine arge Ueberschätzung dieser Gewalt, ja ein Missbrauch, denn es steht sehr in Frage, ob er als Einzelner das Recht des Bannes hatte.

Milder wird man sein Benehmen gegen den Kurfürsten zu beurtheilen haben. Wenn dieser den Geistlichen eine Weise vorschrieb, wie sie über das Abendmahl lehren sollten, und diese von der Kanzel herab verlesen liess, so war Heshus in seinem Recht, wenn er dagegen Zeugniss ablegte, denn das lutherische Bekenntniss war damit verdrängt, aber in submisseren Formen hätte er es ablegen sollen.

Fassen wir nun den weiteren Verlauf der Dinge ins Auge!

Die Entlassung des Heshus konnte man noch nicht als einen dem Lutherthum angethanen Schlag betrachten, denn der Kurfürst hatte ja auch den Klebitz entlassen, achtete auch der Verwendung der Züricher für ihn nicht, und scheint auf diese damals

1) Zanchius nennt ihn einen Mann, der nicht froh gewesen, wenn er nicht in irgend einem Hader steckte. Zanch. epp. I, 342. bei Wilkens p. 42.

nichts gehalten zu haben.[1]) Er entfernte beide als Urheber der Unruhen, und liess ihnen noch ein Paar Andere nachfolgen, dann wendete er sich an Melanchthon und bat ihn um ein Gutachten über die Vorgänge in Heidelberg und seine Maassregeln.

Man findet zumeist diesen Schritt ganz den Umständen angemessen. Salig sagt: „ein jeder christliche Leser erwäge doch unparteiisch die bisherige Erzählung, die gottlose Aufführung der Theologen, und wie sich der Kurfürst dabei verhalten, ob ers wohl anders machen können, als ers gemacht? Da der eine „in", der andere „mit", der dritte „unter", der vierte alles dreies, bald einer das Wort „wesentlich", dann wieder ein anderer „leiblich" aufbrachte, und dem Verräther Judas ebensowohl als den anderen Aposteln ein wahres leibliches Geniessen zuschrieb: konnte wohl ein grosser Herr sich die Mühe nehmen, die Zänkereien zu untersuchen und zu sagen, der hat Recht und jener Unrecht? War es nicht löblicher, wenn er Frieden gebot, auf die Augsburgische Confession verwies, und die Zänker von beiden Seiten, wenn sie keinen Frieden halten wollten, ihrer Dienste entliess?"[2])

Man muss anerkennen, dass die Lage der Dinge so war, dass sie den Kurfürsten, der ja kein Theologe war, verwirren konnte. Aber sie war durch Schuld der Cryptocalvinisten eine so verwirrte geworden. Weil diese ihren Sinn in die Augustana hineinzutragen suchten, waren die Lutheraner genöthigt worden, den wahren Sinn der Augustana in andere Ausdrücke zu fassen, und der Kurfürst hätte immerhin durch das Bekenntniss, welches Heshus ihm schon am 1. September übergeben hatte, eines besseren belehrt werden und einsehen können, dass ein aufrichtiger Lutheraner bei der von ihm vorgeschriebenen Formel sich nicht beruhigen könne. Heshus hatte in diesem Bekenntniss klar auseinandergesetzt, warum und in welchem Sinn die Lutheraner die Ausdrücke *in* und *cum* brauchten, und hatte

1) Salig (III, 458) führt, wohl aus einem Brief, die Worte an: *Tigurinis electorem non tribuere, quod sunt boni.* Belege dafür, dass der Kurfürst damals noch nicht mit der lutherischen Kirche zu brechen gedachte, bei Kluckhohn p. 27—29.

2) Salig ibid. p. 459.

erklärt, dass er damit bei der Augustana bleibe, wenn man sie nur in dem Verstand nehme, wie Luther sie oft erklärt habe.[1]) Doch wollen wir dem Kurfürsten keinen so grossen Vorwurf daraus machen, dass er sich einer Verwirrung nicht entzogen hat, in welche damals so Viele verstrickt waren, einen um so schwereren Vorwurf müssen wir, so schwer es uns ankommt, gegen Melanchthon erheben, dass er durch sein Gutachten (vom 28. Octbr.) den Kurfürsten in seiner Stellung zur Sache bestärkt hat. Er billigt es, dass der Kurfürst beiden streitenden Theilen Stillschweigen auferlegt hat, und sein Rath geht dahin, dass man über eine bestimmte Formel übereinkomme. Für die geeignetste hält er die Worte des Apostel Paulus (1 Cor. 10, 16) und erklärt diese so, dass die Ausdrücke: *panem esse substantiale — esse verum corpus Christi* ausgeschlossen sind, nicht beachtend, dass Luther selbst in seinem letzten Bekenntniss vom Abendmahl gesagt hatte: *panis D. in coena est ipsum naturale corpus Christi.* Den

1) Dieses Bekenntniss ist das Jahr darauf mit dem Bekenntniss der Bremer Prediger gedruckt worden. Heshus sagt darin: „Wir können bessere Form nicht brauchen, denn Christus und Paulus gebraucht haben, nemlich: das Brod im Abendmahl ist der Leib Jesu Christi. Der gesegnete Kelch ist die Gemeinschaft des Leibes Christi .. Dass man in unseren Kirchen auch sagt, *cum pane* oder *in pane* .. ist recht geredet, und geschieht darum, dass man nicht gedenke, das Brod verliere sein Wesen .. Und zwar die Calvinisten brauchen auch die *phrasin* „mit dem Brod," wollten aber gern ein *cothurnum* daraus machen, der Zwinglii und Lutheri Fuss eben gerecht wäre. Und deuten es also: mit dem Brod, d. i. durch das Mittel empfangen wir die geistliche Niessung des Leibes Christi, allerding gleich, wie durch die Predigt des Evangelii, welche Deutung ich ganz verwerfe. Denn mit dem Brod gilt mir so viel als im Brod, d. i. zweierlei empfange ich im Abendmahl: erstlich Brod und Wein, das ich sehe, fühle und schmecke; dazu empfange ich im Brod und Wein, d. i. wenn ich das gesegnete Brod esse und den gesegneten Wein trinke, so esse ich und trinke ich den Leib und das Blut Jesu Christi, nicht allein *allegorice, metonymice*, geistlich, sondern auch leiblich und wesentlich mit dem Munde, wiewohl ichs nicht fühle, noch mit einigen Sinnen empfinde..... Die Calvinisten wollen nicht bekennen, dass der Leib Christi *substantialiter*, wesentlich, im Abendmahl gegenwärtig sei, sondern die Gottheit Christi und das Verdienst, die Kraft und Wirkung, die Gnade und der Geist Christi sei nur da. Wenn sie sagen: Christus ist wesentlich im Abendmahl, verstehen sie *per communicationem idiomatum* allein von der Gottheit. Aber ich bekenne, dass der Leib Christi im Abendmahl gegenwärtig sei..

Ausdruck *κοινωνία* erklärt er zwar mit: *quo fit consociatio cum corpore Christi, quae fit in usu,* dieses aber später durch die Worte Christi: ich bin in meinem Vater, Ihr in mir und ich in Euch. Wer mit der von dem Kurfürsten vorzuschlagenden Formel nicht zufrieden sei, dem möge man gestatten, dass er von der Communion wegbleibe, solle ihm aber wehren, in der Gemeinde Unruhen anzurichten. Ein Zeugniss für die Lehre Luthers sollte Solchen also verwehrt sein.

Der Kurfürst war natürlich über dieses Gutachten Melanchthons sehr erfreut, verbot mit Berufung auf dasselbe allen weiteren Streit über das Abendmahl, setzte auch sofort mehrere Prediger, welche sich dem Verbot nicht fügen wollten, ab, und liess nach dem bald darauf erfolgten Tod Melanchthons das Gutachten im Druck ausgehen.

Dabei blieb er aber nicht stehen. Er war einsichtig genug, um zu erkennen, dass mit dem blossen Verbot des Streitens die Quelle des Haders nicht verstopft sei, er wollte eine einhellige Lehre vom Abendmahl für die Pfalz erzielen. Das war die Aufgabe, welche er, der energische Fürst, sich stellte. Darauf deutete schon das hin, dass er die Stelle eines Generalsuperintendenten nicht wieder besetzte, sondern (noch im Jahr 1559) einem Kirchenrath, bestehend aus 3 Theologen und 3 Juristen, die Leitung der Kirchengeschäfte übertrug.[1]) Die Allgewalt der Theologen gedachte er dadurch zu brechen. Sodann machte er sich daran, sich selbst eine feste Ueberzeugung über die Lehre vom Abendmahl zu bilden. Er las Schriften über dasselbe, und liess sich in dieser Arbeit vorzugsweise von dem Mediciner Thomas Erast leiten.[2]) Welcher Lehre dieser Mann zugethan war, erkennt man sehr deutlich aus seiner Schrift, welche 1562 auf kurfürstlichen Befehl gedruckt wurde,[3]) diese enthält aber ein

1) Zum Präsidenten des Kirchenraths machte er den 1560 herbeigerufenen Wenceslaus Zuleger, einen Böhmen von Geburt, der in Genf Theologie und Jurisprudenz studirt hatte. Kluckhohn p. 67.

2) Salig III, 465.

3) Gründlicher Bericht, wie die Worte Christi, das ist mein Leib, zu verstehen seien, aus den Worten der Einsetzung und der Erklärung Christi selbst genommen, daraus ein jeder leicht lernen mag, wessen er sich in diesem Zank verhalten solle.

Gutachten, welches, wie Salig vermuthet, Erast schon früher dem Kurfürsten ausgestellt hatte.

Wer kann zweifeln, dass diese Schrift ganz den zwinglisch-calvinischen Typus an sich trägt! „Paulus, führt Erast darin aus, nennt das Brod die Gemeinschaft des Leibes Christi. Gemeinschaft des Leibes Christi haben bedeutet aber Vollmacht haben, sich neben allen Gläubigen des heiligen Leibes Christi sammt seinen Gütern und Verdiensten anzunehmen. Das Brod ist Wahrzeichen, Pfand und Siegel, dadurch wir versichert werden, dass wir in der Gemeinschaft des Leibes Christi begriffen sind. Wie aber ein Brief und Siegel nicht das Bürgerrecht selbst, sondern ein Zeugniss des Rechts ist, so ist auch das Brod nicht die wesentliche Gemeinschaft selbst, sondern ein Wahrzeichen, Siegel und Pfand der Gemeinschaft selbst. Das Brod ist also darum die Gemeinschaft des Leibes Christi, weil es uns der Gemeinschaft desselben versichert. — Was heisst aber, den Leib Christi essen und sein Blut trinken? Es heisst, festiglich in seinem Herzen glauben, dass uns Christi Blut und Tod von aller Verdammung erlöst hat. Das beweist Joh. VI. Im Abendmahl ist also nicht Christi Leib gegenwärtig, sonst würde Christus nicht sagen, dass wir das zu seinem Gedächtniss thun sollen. Christus hat nie von der Substanz seines Leibes und Blutes geredet. Der Sinn der Einsetzungsworte ist also: dieser Wein ist ein ungezweifelt Pfand, Siegel, Sacrament, Zeugniss oder Wahrzeichen meines letzten Willens, Euch zu vergewissern, dass ich Euch mit meinem für Euch gekreuzigten Leib und vergossenen Blut wahrhaftig speise und tränke zum ewigen Leben, Euch mir einverleibe und zu lebendigen Gliedern mache . . .“

Gleich diese ersten Schritte des Kurfürsten wurden in Heidelberg so gedeutet, dass er von der lutherischen Kirche sich abzuwenden anfange;[1]) ausserhalb der Pfalz erhob natürlich Heshus diese Klage. Sobald der Herzog Johann Friedrich der Mittlere von Sachsen, der Fürst, der so eben das Confutationsbuch hatte ausgehen lassen, Kunde von den Vorgängen in Heidelberg erhielt, eilte er dahin, um den Kurfürsten, seinen

1) Struve p. 88.

Schwiegervater, von weiteren Schritten in dieser Richtung abzuhalten. Mit Mühe brachte er es dahin, dass der Kurfürst sich von ihm zwei lutherische Theologen schicken liess, welche mit kurfürstlichen Theologen über das Abendmahl disputiren sollten. Der Herzog hätte sich und seinen Theologen die Mühe ersparen können. Denn nicht schickte er sie, um den kurfürstlichen Theologen zu beweisen, dass ihre Lehre vom Abendmahl eine unlutherische sei, sondern den Beweis für die Wahrheit und Schriftmässigkeit der lutherischen Lehre sollten sie zu liefern sich anheischig machen. Auf eine Disputation auf diesen Grundlagen liessen sich die Cryptocalvinisten um diese Zeit ganz gern ein, ja eine solche wollten sie gerade: denn dadurch trat die Frage, wie sie zu dem lutherischen Bekenntniss stünden, zurück hinter die, welche Lehre überhaupt die wahre sei, und wo ist man je bei einer Disputation mit dieser Frage zu einem Ziel gekommen? So war es auch hier. Die sächsischen Theologen, welche der Herzog geschickt hatte, waren Mörlin und Stössel. Sie stellten 24 Thesen auf, in denen sie die lutherische Lehre darlegten. Die kurpfälzischen Theologen waren durch Peter Boquin vertreten, welcher die uns schon bekannten Thesen des Klebiz sich aneignete. Fünf Tage lang, vom 3. Juni 1560 an, wurde disputirt.[1])

Zum Eingang bemerkte zwar Stössel, der sächsischer Seits das Wort führte, dass die Thesen Boquins die Zwinglische Lehre enthielten, und nicht mit der Augustana stimmten, aber gleich erwiederte Boquin, sie seien nicht zusammengekommen, um über Zwingli zu streiten, sondern über die Frage, ob die Thesen wahr seien oder nicht. Da wurde denn, am längsten, über die Frage gestritten, ob die Einsetzungsworte im eigentlichen Sinn aufzufassen seien: ohne Erfolg über diese Frage, wie über die von dem mündlichen Genuss des Leibes Christi und über den Genuss der Ungläubigen.

Unverrichteter Sache zog der Herzog mit seinen Theologen ab, der Kurfürst aber ging raschen Schritts auf der betretenen

1) Die Thesen und die aber nicht ganz vollständigen Akten des *colloquii* in Wigand, *de sacramentariismo.* p. 440.

Bahn vorwärts. Er überliess sich jetzt ganz dem Rath und der Leitung des Erast, und umgab sich mit Theologen seiner Richtung. Gern hätte er den Peter Martyr von Zürich und den Wolfgang Musculus von Bern zu sich gezogen, beide aber lehnten ihres Alters wegen den Ruf ab.[1]) Statt ihrer berief er die Theologen Caspar Olevianus, Zacharias Ursinus und Tremellius; den ersteren 1560, die beiden anderen 1561. Alle drei nennt Herr von Venningen, derjenige unter den Räthen des Kurfürsten, welcher von Anfang an die Abweichung vom Lutherthum gemissbilligt hatte, „beschreite Sectarii und Zwinglianer."[2]) Der Erstere hatte sich in der Schweiz, in Genf und Zürich, gebildet und hielt sich gerade zu der Zeit in Zürich auf, als Bullinger seinen lateinischen Catechismus verfasste.[3]) Der Andere hatte erst in Heidelberg studirt und war da dem Melanchthon sehr nahe gestanden, dann hatte er sich geraume Zeit in der Schweiz aufgehalten, zweimal längere Zeit in Zürich. In Breslau angestellt, hatte er unter dem Verdacht des Philippismus zu leiden, legte darum die Stelle nieder und begab sich wieder nach Zürich zu Peter Martyr, der ihn dem Kurfürsten empfahl.[4]) Der Dritte, Tremellius, stammte aus Ferrara, war ein getaufter Jude, war durch Peter Martyr für die Reformation gewonnen worden und begleitete zu der Zeit, als der Ruf an ihn kam, eine Lehrerstelle an einem Zweibrückischen Gymnasium.[5]) Von den früheren Heidelberger Theologen dienten dem Kurfürsten Diller, Boquin und Dathenus. Mit deren Hülfe reformirte er den Gottesdienst.

Die Bilder wurden aus den Kirchen geschafft, die Taufsteine entfernt, die Nothtaufe wurde abgeschafft, die Altäre wurden abgerissen und an deren Stelle Tische gesetzt, statt der Hostien wurden beim Abendmahl Semmeln eingeführt und diese gebrochen, die Privatcommunion bei Kranken wurde dahin einge-

1) *H. Altingii hist. eccl. Palatina.* p. 183.

2) Venningens Brief an Marbach d. d. 25. März 1561 bei Struve p. 89: „So hat Boquinus des Calvini *Catechismum in linguam graecam* vertirt, damit er desto mehr ins Licht bracht."

3) Bullinger von Pestalozzi p. 415.

4) Carl Sudhoff, Olevianus und Ursinus. 1857 p. 11.

5) Alting p. 185.

schränkt, dass Andere mit communiciren sollten. Die Orgeln wurden geschlossen, der lateinische Choral abgeschafft und an dessen Stelle die Psalmen Luthers eingeführt. Auch die Marien-, Apostel- und Heiligenfeste wurden abgeschafft.. Die Geistlichen, welche dieser Ordnung sich nicht fügen wollten, wurden abgesetzt und durch reformirte ersetzt, welche zumeist aus den Niederlanden kamen.[1])

Auf die Intercessionen der Fürsten, des Herzogs Johann Friedrich und Christoph von Würtemberg, achtete der Kurfürst nicht mehr. Er liess in weiterer Folge auch einen neuen Catechismus, den berühmten Heidelberger, anfertigen. Mit dieser Arbeit betraute er den Olevianus und Ursinus. Dieser Catechismus ist aus zwei Catechismen entstanden, einem grösseren und einem kleineren, die Ursinus verfertigt hatte und aus einer Erläuterung, welche von Olevianus herrührte.[2]) Nachdem der Catechismus zu Stande gebracht war, legte ihn der Kurfürst Ende des Jahres 1562 den Inspectoren und Predigern des Landes vor, welche er zu diesem Endzweck nach Heidelberg kommen liess, liess ihn auch ins Lateinische übersetzen, dann veröffentlichte er ihn 1563 in beiden Sprachen, der deutschen und lateinischen, und führte ihn in den Pfälzer Kirchen ein. Und noch in demselben Jahr wurde auch die bereits angefangene Kirchenordnung vollends zu Stande gebracht und am 15. November publicirt.

Sollen wir nun die durch die jüngsten Geschichtschreiber (Ebrard und Heppe) angeregte Frage antreten, ob die Pfälzische Kirche durch diese Anordnungen des Kurfürsten eine reformirte geworden war, oder ob damit nur der Melanchthonianische

1) Salig III, 714. Nach Alting (p. 183), auf den sich Struve (p. 106) beruft, sind diese Aenderungen schon vor dem Naumburger Fürstentag vorgenommen worden. Kluckhohn (p. 77) bestreitet das, und lässt sie mit Berufung auf Wundt (II, 55) erst ungefähr ein Jahr vor dem Erscheinen des Catechismus eintreten. Es mag sein, dass ein Theil dieser Veränderungen erst in diese Zeit fallen, dass aber der Anfang damit schon früher gemacht worden, beweist ein Brief Olevianus an Calvin d. d. 12. April 1560 p. 80 (bei Sudhoff p. 80).

2) Bezeichnend für die Stellung des Kurfürsten ist, dass auf seine Veranlassung hin in der 80sten Frage des Catechismus die Polemik gegen die katholische Messe verschärft wurde. Kluckhohn p. 80—82.

Kirchentypus aufrecht erhalten worden ist? Es ist schwer auf diese Frage zu antworten, da die, welche sie angeregt haben, in ihren Behauptungen nicht übereinstimmen. Heppe[1]) sagt von dem Heidelberger Catechismus, er enthalte nichts Neues, nichts Calvinisches, und meint, bei der neuen Kirchenordnung habe das geheime Streben nach einer gewissen Conformation mit calvinischen Institutionen nur in untergeordneter Weise mitgewirkt. Ebrard[2]) aber gibt dem Brenz sehr Recht, wenn dieser von dem Catechismus sagt, er sei völlig calvinisch, findet aber zu gleicher Zeit in Betreff des Abendmahls die calvinisch-melanchthonische Lehre in aller Schärfe und Klarheit darin ausgesprochen, und behauptet, im kirchlichen Leben habe sich der Typus der deutsch-reformirten d. h. melanchthonisch-reformirten Kirche ausgebildet, in welcher sich eine höhere Einheit zwischen lutherischem und calvinischem Kirchenwesen darstelle. Das modificirt er aber (in seinem Handbuch der Kirchen- u. Dogmengeschichte III, 216) dahin: der Heidelberger Catechismus sei weder eine blosse Darstellung des Frankfurter Recesses und Philippismus, noch „ein Abfall oder Uebertritt zum Calvinismus", sondern „eine Fortentwicklung der in Deutschland von Anfang an (von Butzer her) vorhanden gewesenen deutsch-reformirten (oberländischen), vermöge der Wittenberger Concordie berechtigten, jetzt in der Pfalz seit 1560 allein vertretenen Lehre von ihrer verhüllten philippistischen Form zu ihrer explicirten und bewussten Darstellung. Mit Calvins Lehre sei diese Lehre allerdings identisch, sei aber nicht von Calvin und Genf aus jetzt erst in die Pfalz hereingekommen, sondern habe daselbst von Anfang an Heimathrecht gehabt."

Da steht Ebrard der Wahrheit wenigstens näher als Heppe, es ist der Streit mit Beiden aber ein ziemlich unnützer. Dass die Kirchenordnung den calvinischen Typus an sich trägt, läugnet keiner von Beiden, und dass der Heidelberger Catechismus eine Lehre vom Abendmahl bekennt, welche jeder Reformirte als die seinige anerkennt,[3]) kann auch niemand in Abrede stellen. So

1) I. p. 446. 2) Lehre vom Abendmahl p. 604.

3) Olevian an Bullinger bei Uebersendung des Catechismus 14. April 1563: „Gewiss, wenn irgend Durchsichtigkeit sich darin findet, so haben wir ein

hätte man also nur über die Frage zu streiten, ob und wie weit Melanchthonianismus und Calvinismus identisch sind, ob beide von Anfang an zusammengefallen sind, oder ob, wie Ebrard annimmt, der Melanchthonianismus den bis auf die letzte Consequenz dringenden Angriffen der Flacianer gegenüber nicht anders konnte, als sich seiner eigenen Lehrconsequenzen bewusst zu werden? Wie wir aber zu dieser Frage stehen, beantwortet sich aus unserem ganzen Buch.

Es liegt also das Faktum vor, dass in der Pfalz eine Lehre geltend gemacht wurde, welche die lutherische Lehre ausschloss. Freund[1]) und Feind haben damals dieses Faktum als einen Uebertritt der Pfälzer Kirche zum Calvinismus bezeichnet, nur in der Pfalz bezeichnete man das nicht mit diesem Namen, da behauptete man vielmehr, man stehe nach wie vor auf dem Boden der Augustana.

Wenn dieses Ereigniss, dem zufolge aus einem ganzen Land, das man bis dahin zu den lutherischen zählte, das lutherische Bekenntniss ausgeschlossen war, zu jeder Zeit ein die lutherische Kirche sehr schmerzlich berührendes war, so wurde es das bei den Umständen, unter denen es geschah, noch mehr. Das Ereigniss fällt ja in dieselbe Zeit, in welcher lutherischer Seits immer behauptet wurde, dass der Calvinismus auch in die deutschen Kreise eingedrungen sei. An anderen Orten wollte man das nicht Wort haben, und die lutherischen Theologen hatten das saure Geschäft, die Leute zu überführen, dass sie Calvinisten seien. Wo das erwiesen wurde, da galt es auch als ausgemacht, dass sie ihr Bürgerrecht in der lutherischen Kirche verloren

---

gut Theil davon Dir und den hellen Geistern des Schweizerlandes zu danken.“ Bullinger antwortet: Den Catechismns .. habe ich mit grosser Begierde gelesen .. die Anordnung dieses Buches ist klar, sein Inhalt lautere Wahrheit .. H. Bullinger von Pestalozzi p. 415.

1) Hospinian II, 264. *Elector .. permotus sacrae scripturae perspicuis testimoniis et veteris ecclesiae ac purioris antiquitatis doctrina, Philippique auctoritate veritati cessit et instituta generali reformatione academiae et ecclesiarum Palatinatus, undiquoque orthodoxos ministros, doctores et professores vocavit, et dissentientes placide dimisit. Anno etiam sequenti tertio et quarto die Junii in publica disputatione orthodoxam sententiam defendit et de mutata religione piis omnibus satisfecit.*

hätten. Hier aber, in der Pfalz, bekannte man sich, wenn nicht dem Namen, doch der Sache nach zum Calvinismus, war jedoch so wenig gewillt, seinen Platz in der lutherischen Kirche aufzugeben, dass man vielmehr die hinausdrängte, welche an dem lutherischen Bekenntniss festhielten, und sich dafür auf die Augustana berief. Und der Augustana gab man, wie wohl zu beachten ist, nicht nur die Deutung, dass sie der Lehre, zu welcher man sich jetzt bekannte, nicht zuwider sei, sondern die, dass sie die Lehre, welche die Lutheraner die lutherische nannten, ausschliesse. Was sollte da aus der lutherischen Kirche werden, wenn die in Deutschland zerstreuten Cryptocalvinisten sich diese Vorgänge zu Nutze machen wollten! In ihrem ganzen Bestand also war die lutherische Kirche dadurch bedroht. So sahen es lutherische Theologen und sahen es lutherische Fürsten an.

Man kann es Beiden nicht verargen, wenn sie in hohem Grade entrüstet waren, man muss aber in dem Urtheil über die Theologen der Pfalz und in dem über den Kurfürsten unterscheiden. Die Ersteren konnten unmöglich ehrlich und aufrichtig glauben, dass sie mit ihrer Lehre auf dem Boden der Augustana standen, das erkennt auch Planck[1]) an, anders scheint es bei dem Kurfürsten gestanden zu haben. Wenigstens seine ersten Schritte und Verfügungen scheinen mit einer gewissen Unbefangenheit geschehen zu sein, wirklich in dem Glauben, dass er damit nichts gegen die lutherische Kirche unternehme. Das lässt sich auch recht wohl erklären.

Friedrich, der noch, als er 1537 in die Ehe trat, dem katholischen Glauben, welcher der seines Vaters, des Pfalzgrafen Johann II., war und blieb, zugethan war, hat sich zwar bald darauf zum evangelischen Glauben bekannt, wohl unter dem Einfluss seiner Gemahlin Maria, der Tochter des Markgrafen Casimir von Brandenburg-Culmbach, einer dem lutherischen Glauben eifrig ergebenen, klugen Frau, und hat diesen von da an in einem frommen Herzen bewahrt und gepflegt. Aber er war mit dem lutherischen Glauben doch gerade zu der Zeit bekannt geworden, als die Gegensätze zwischen den Lutheranern

1) Planck II, 2. p. 355.

und Reformirten in Vieler Augen ausgeglichen oder doch auf dem Weg der Ausgleichung begriffen schienen. Auch liegen keine Anzeichen vor, dass er der Lehre, welche unter Lutheranern und Reformirten streitig war, näher nachgegangen wäre, und bis zum Jahr 1559 von den Erörterungen, welche darüber zwischen beiden Theilen gepflogen wurden, Notiz genommen hätte. Sein Standpunkt scheint der Melanchthonische gewesen zu sein. Von diesem damals in weiten Kreisen herrschenden Melanchthonianismus sagt Kluckhohn[1]) richtig: dass derselbe mit dem Calvinismus zusammengefallen sei, wäre nur einzelnen Theologen klar gewesen, diese aber hätten es nicht wagen dürfen, sich offen zur reformirten Abendmahlslehre zu bekennen. „Die Masse der Menschen war und blieb lutherisch, und lutherisch fassten sie die diplomatischen Formeln, in denen Melanchthon sich gern bewegte. Sie würden sich erschreckt von ihm abgewendet haben, wenn sie seine Vermittlungstheologie als Calvinismus erkannt hätten. Galt doch der Calvinismus, den man lange nicht einmal vom Zwinglianismus zu unterscheiden vermochte, noch allgemein als eine verwerfliche Irrlehre . .“ Auf diesem Standpunkt stehend war Friedrich auch ganz mit dem Frankfurter Recess von 1558 einverstanden. Er hielt ihn für gut lutherisch, weil darin die Irrlehre Zwinglis ausdrücklich verworfen, und die wesentliche Gegenwart Christi im Abendmahl betont war. Was Kluckhohn aus dieser Zeit mittheilt,[2]) ist recht geeignet, uns den Standpunkt und die Sinnesweise Friedrichs klar zu machen. Er missbilligte es, dass sein Schwiegersohn, Johann Friedrich der Mittlere, die Unterschrift des Frankfurter Recesses von der Bedingung abhängig gemacht hatte, dass die Sekten und Rotten, vor allem die Zwinglianer, ausdrücklich verdammt würden, aber er lehnte es doch ab, seinen Schwiegersohn in Augsburg auf jede Weise zur nachträglichen Unterzeichnung des Frankfurter Recesses zu bewegen, denn, sagte er, der Frankfurter Recess sei kein Evangelium, das jeder gutheissen oder unterschreiben müsse, und er wisse deshalb in den, der Einrede dawider habe, nicht zu dringen. Das wurde ihm aber mit Unrecht als Lauheit

1) Kluckhohn ibid. p. 8 sq. 2) Kluckhohn p. 12—16.

gegen den Frankfurter Recess ausgelegt, denn an demselben Ort, auf dem da zusammengetretenen Reichstag, vertrat er mit grösstem Nachdruck den Gedanken der Einigkeit aller evangelischen Stände, und nur, um die Kluft zwischen den Unterzeichnern des Frankfurter Recesses und Johann Friedrich nicht dadurch zu verschärfen, dass man letzteren fort und fort dränge, hatte er das obige Ansinnen abgelehnt.

Friedrich, das ersehen wir daraus, wollte vor allem Einheit aller evangelischen Stände, eine compakte Einheit den katholischen Ständen gegenüber. Zu diesem Endzweck sollten „die dogmatischen Streitigkeiten der Evangelischen unter einander bis auf gelegene Zeit verspart werden", und deren Bedeutung schlug er auch nicht hoch an, und hatte wohl auch die strenger gesinnten Theologen in dem Verdacht, dass sie zanksüchtig seien und die Bedeutung der Differenzen übertrieben.[1])

Für einen Fürsten, der den Differenzen keine grössere Bedeutung abgewinnen konnte und keine tiefere Einsicht in die Lehre, um die es sich da handelte, hatte, war es in der That ein sehr würdiger Standpunkt, den er einnahm, wenn er mit unnöthigen Streitigkeiten unverworren bleiben wollte, aber auch zugleich ein Standpunkt, bei dem man in dem zwischen Heshus und

1) So schrieb er an seinen Schwiegersohn: „an Sekten und Rotten habe er keinen Gefallen, und wolle diese viel lieber helfen vertilgen und ausrot-„ten," setzte aber hinzu: „dass aber jemand unerhörter Dinge condemnirt würde, das wäre auch beschwerlich: denn man mit dem allerärgsten Uebelthäter das Widerspiel hält." Und an den Theologen Gallus, der ihm eine streng lutherische Druckschrift zugeschickt hatte, schrieb er (am 7. Januar 1559): „wir vernehmen auch, dass Ihr den Religionsfrieden in Eurem Schreiben anzieht, als würde man sehen, welcher Theil denselben verwirkt hätte; item dass ihr eine neue und eine alte Augsburgische Confession meinen wolet: das dünkt uns gleichwohl ein Ueberfluss zu sein. Denn es wäre gar ohne Noth, dass wir, die Religionsverwandten, die wir in der Hauptsache nicht dissentiren, solch' Gezänk erwecken und damit unsern Widersachern, auch dem Teufel selbst Raum und Ursache, ja das Schwerdt selbst in die Hand geben. Und möchten wohl leiden, Ihr und Andere, die Lust haben zu zanken, fingens mit Anderen als Religionsverwandten selbst ab. Aber es müssen Aergernisse sein, wie der Herr selbst sagt; wehe aber denen, durch welche sie kommen." Des Gallus Druckschrift nennt er ein Calumnien- oder Schmähbüchlein. Kluckhohn p. 16 u. 12.

Klebiz ausgebrochenen Streit kaum eine andere Stellung von ihm erwarten konnte, als die, welche er einnahm; und am wenigsten hat wohl seine gut lutherische Gemahlin eine andere Stellung erwartet, denn sie theilte die Hoffnung ihres Schwiegersohns, dass Friedrich, der im März 1559 die Kurwürde überkam, die christliche Religion in der Pfalz wieder aufrichten, und des „Teufels Geschmeiss," d. h. die Zwinglianer und Calvinisten, so weit diese unter Otto Heinrich schon eingedrungen waren, hinwegthun werde, gerade nicht. Sie fürchtete den Einfluss von hochgestellten, der reformirten Richtung zugethanen Räthen. „Ich besorge, schrieb sie am 30. März 1559, „es werde der Teufel den zwinglischen Samen unter den guten Waizen säen, denn ich ihrer wohl weiss, die wahrlich gar zwinglisch sein unter den Räthen."[1]) Ihre Besorgniss ging in Erfüllung. War der Kurfürst auch noch, als er die Regierung des Landes antrat, weder zwinglisch noch calvinisch, so wurde er doch in Bälde calvinisch und in gewissem Sinn hat Salig Recht, wenn er sagt, die Theologen machten ihn erst dazu.[2]) Einem Fürsten, der die Bedeutung der Differenzen so wenig zu würdigen wusste, wie Friedrich, lag es nahe, gegen Theologen, welche denselben einen solchen Werth beilegten und bei denen er mit seinen vermittelnden Formeln keinen Eingang hatte finden können, ein Misstrauen zu fassen. Fragte ein Theologe, wie Salig, noch 170 Jahre nachher: „da der eine Theologe „in," der andere „mit," der dritte „unter," der vierte alles dreies, bald einer das Wort „wesentlich," dann wieder ein anderer „leiblich" aufbrachte, und dem Verräther Judas eben so wohl als den anderen Aposteln ein wahres, leibliches Geniessen zuschrieb: konnte wohl ein grosser Herr die Mühe sich nehmen, die Zänkereien untersuchen und sagen, der hat Recht und jener Unrecht?", so wird man dem Kurfürsten nicht eine bessere Einsicht zumuthen dürfen und es begreifen, dass er von diesen Theologen sich abwendete. Ein solches sich Abwenden von den lutherischen Theologen war aber gleichbedeutend mit einem sich Hinwenden zu den calvinisch Gesinnten. Kluckhohn bemerkt zwar, es hätte sich keiner rühmen

1) Kluckhohn p. 15. 2) Salig III, 460.

dürfen, der Lehrer des Kurfürsten zu sein oder ihm als entscheidender Rathgeber zu dienen,[1]) aber wir erinnern uns doch, dass Erast schon früh dem Kurfürsten ein Gutachten ausgestellt hat, und wir wissen doch, wie er zu den calvinistisch gesinnten Männern, die er schon in Heidelberg vorfand, vom Jahr 1560 an noch eine Reihe von gleichgesinnten Männern herangezogen hat. Mochte er noch so sehr bemüht sein, bei den theologischen Studien, in welche er sich etwa vom Jahr 1560 an vertiefte, sich seine Selbständigkeit zu wahren, unter ihrem Einfluss machte er sie doch. Und zu deren Einfluss kam dann auch der von Schweizer Theologen hinzu, mit denen er theils wie mit Theodor Beza schon von früher her in Verbindung stand, theils in der späteren Zeit solche anknüpfte.[2]) So langte er allmählig in seiner Ueberzeugung bei dem calvinischen Bekenntniss an, und erwies sich dann bald als einen in der reformirten Lehre sehr feststehenden und mit ihr sehr vertrauten Mann.[3])

Er langte aber freilich bei diesem Bekenntniss an, ohne zu

---

1) Kluckhohn p. 67.

2) Kluckhohn p. 69: „Auch mit Bullinger trat Friedrich im Lauf der Zeit in Beziehung, so dass es ihm an Mitteln und Wegen nicht fehlte, sich eine gründliche Kenntniss der verschiedenen Nuancen des reformirten Wesens zu verschaffen." Es geschah das besonders von der Zeit an, als der Kurfürst wegen seiner Abweichung von der lutherischen Lehre von den Fürsten angefochten zu werden fürchten musste. Er wendete sich damals, um dem Vorwurf begegnen zu können, als wären die Reformirten uneins und vielen Irrthümern ergeben, an mehrere Vorsteher reformirter Kirchen, auch an Bullinger, und erbat sich seinen Rath. Bullinger überschickte ihm dann auch mit seinem Gutachten die von ihm verfasste zweite helvetische Confession (herausgegeben 1566) und „der Kurfürst bat sich von ihm die Erlaubniss aus, sie ins Deutsche übersetzen und noch vor dem Reichstag (dem Augsburger 1566) lateinisch und deutsch drucken zu lassen, um zu beweisen, dass er (der Kurfürst) keine besondere Lehre habe, sondern eben dieselbe, welche auch in vielen anderen und volkreichen Kirchen gepredigt werde, und dass der Vorwurf, als ob die Reformirten unter sich uneins in Sekten zerfallen wären, Unwahrheit sei." Bullinger von Pestalozzi p. 417.

3) Wie fest der Kurfürst in der reformirten Anschauung stand, erkennt man aus den Briefen, die er von 1563 an an den Herzog Johann Friedrich, an Christoph von Würtemberg u. a. schrieb (bei Struve p. 153 sq.), vor allem aus seinem kurz vor seinem Tod aufgesetzten Glaubensbekenntniss (bei Struve p. 275 sq.).

wissen, dass es das calvinische sei. Das konnte in der damaligen Zeit auch ganz gut geschehen, denn die reformirten Theologen pflegten nicht so wie es in lutherischen Kreisen Luthern gegenüber geschah, ihre Uebereinstimmung mit Zwingli oder Calvin zu betonen, sondern von ihrer Lehre zu sagen, sie sei die schriftgemässe. So glaubte denn auch der Kurfürst, die Lehre, welche ihm doch aus den calvinischen Kreisen zugekommen war, aus der heiligen Schrift geschöpft zu haben, und darauf legte er auch so grossen Werth, dass er bei Gelegenheit ausdrücklich hervorhob, er habe Calvins Schriften gar nicht gelesen. [1])

---

1) In einem Brief an seinen Schwiegersohn Johann Friedrich d. d. 24. Oct. 1559 schreibt Friedrich: „.. das schreib ich aber deren ursach halb nit, das ich Zwinglium oder jemants der irrigen oder verfürerischen lehrer vertheidingen wolle Dan ich muss mit grundt der wahrheit bekennen, (wie ich davon oben gemelt), dass ich Zwinglii schrifften nit gelesen ..." (Kluckhohn p. 26). Derselbe sagt aber von der späteren Zeit Friedrichs p. 68: „Zwar Zwingli's und Calvin's Arbeiten vermied er zu lesen und obwohl Calvin ihm eine seiner Schriften widmete (*mon. Piet.* p. 292), wurde doch keine Verbindung zwischen beiden angeknüpft. Anfangs mag den Kurfürsten ein gewisses Vorurtheil, das auch ihm gegen Calvin eingepflanzt worden war, abgehalten haben; später aber kam es ihm, wie es scheint, darauf an, denjenigen, die ihn als einen Anhänger des Genfer Reformators verketzerten, seine Unbekanntschaft mit dessen Schriften entgegen halten zu können."

Kluckhohn (p. 62 sq.) erklärt den Uebergang Friedrichs zum Calvinismus etwas anders, er datirt ihn vom Naumburger Fürstentag an. Dieser habe den Kurfürsten zu der Entdeckung geführt, dass die Augsb. Conf. in ihrer ursprünglichen Gestalt vom Abendmahl des Herrn „papistisch" lehrte. Dadurch sei die Autorität, welche jene Bekenntnisschrift für ihn hatte, erschüttert worden, und habe er noch entschiedener als früher sich auf die heil. Schrift als die einzig untrügliche Norm des Glaubens hingewiesen gesehen. Das sei die erste Stufe zu einem ächt reformirten Standpunkt gewesen. Jene Entdeckung habe aber für den Kurfürsten noch eine weitere Bedeutung gehabt. Sie habe ihm bewiesen, dass die grossen Reformatoren, Melanchthon nicht minder als Luther, sogar in den wichtigsten Lehren nur allmählig zur Erkenntniss der Wahrheit vorgedrungen, und selbst da noch in Irrthum befangen gewesen wären, als sie das Evangelium schon in seiner Reinheit hergestellt zu haben glaubten. Von da an habe er sich entschiedener dem Einfluss von Männern hingegeben, welche die reformirte Richtung vertraten, habe er sich mit den Schriften der Reformatoren Frankreichs und der Schweiz näher bekannt gemacht, und sei er, je mehr er das reformirte Lehrsystem

Er liess sich darum auf die Frage, ob er reformirt oder lutherisch sei, gar nicht ein, wie sehr er aber reformirt geworden war, beweisen die Aenderungen, die er in den kirchlichen Ordnungen vornahm und beweist der von ihm approbirte Heidelberger Catechismus. Man sollte nun freilich erwarten, dass der Kurfürst, nachdem er zu solcher Ueberzeugung gekommen war, auch eingesehen und bekannt hätte, dass er sich von der lutherischen Kirche abgewendet habe, aber das hatte er eben mit den Reformirten gemein oder vielmehr von ihnen sich angeeignet, dass er die historische Berechtigung, welche das lutherische Bekenntniss doch schon gewonnen hatte, nicht anerkannte, und das, was ihm das Schriftgemässe schien, zur einzigen Norm machte. Bei der Stellung, welche die Fürsten sich damals zuwiesen, konnte er es dann auch für sein Recht, ja für seine

---

geprüft habe, von der Schriftgemässheit desselben überzeugt worden." Wir können dieser Erklärung des Uebertritts des Kurfürsten nicht beistimmen. Wollten wir auch annehmen, dass der Kurfürst um diese Zeit die Wahrnehmung zu machen geglaubt hat, dass die Augsb. Conf. in ihrer ursprünglichen Gestalt vom Abendmahl des Herrn papistisch lehrte, so würde diese Wahrnehmung den Glauben des Kurfürsten an die Autorität der Augsb. Conf. und in weiterer Folge an die Autorität der lutherischen Reformatoren gewiss nicht so erschüttert haben, dass er jetzt zu den Schriften der Reformirten sich gewendet hätte, wenn er nicht zuvor schon in der Abendmahlslehre ihnen näher gestanden wäre, als dem Lutherthum. Ueber sie dachte er von Anfang an Melanchthonisch, und vom Melanchthonianismus glitt er dann ab zum calvinischen Bekenntniss, wie das bei so Vielen damals der Fall war. Dass aber die Vorgänge während des Naumburger Fürstentags den Anstoss zur Entscheidung für den Kurfürsten gaben, nehmen wir mit Kluckhohn an. Der Kurfürst konnte da schon sich zur Unterschrift der Augustana nur unter der Bedingung bereit erklären, dass es ihm gestattet war, die Abendmahlslehre so zu deuten, wie es auf Grund der Ausgabe von 1540 zulässig war, wurde aber schon in Naumburg inne, dass es Fürsten gab, welche seine Auslegung des Abendmahls für eine unlutherische erklärten. Als dann aber das ganze Werk des Naumburger Fürstentags an dem Widerspruch des Herzogs Johann Friedrich von Sachsen scheiterte, musste er erkennen, dass er mit den lutherischen Ständen nicht mehr auf gleichem Boden des Bekenntnisses stehe. Damit war das Band zwischen ihm und ihnen zerrissen, und nahm er nun keinen Anstand mehr, sich den Reformirten näher zu stellen, und nun auch jene Aenderungen im Cultus vorzunehmen, welche der Kirche seines Landes ein reformirtes Gepräge gaben.

Pflicht halten, diejenigen Geistlichen nicht zu dulden, welche in der Schrift nicht fanden, was er darin fand, und seinem Lande sein Bekenntniss und seine Kirchenordnungen aufzunöthigen. So wenig wir das nun billigen, so müssen wir doch anerkennen, dass der Kurfürst mit Wärme und aufrichtiger Frömmigkeit seinem Glauben zugethan war, und grosse Glaubensfestigkeit an den Tag legte. Er bezeugte diese namentlich auf dem Augsburger Reichstag von 1566, wo die Gefahr, von dem Religionsfrieden ausgeschlossen zu werden, sehr nahe an ihn heran trat. Die Gefahr ging damals an ihm vorüber. Gerade die Glaubensfreudigkeit, welche der Kurfürst in seiner Erklärung an den Kaiser und die Stände aussprach, machte besonders auf den Kurfürsten August von Sachsen einen so günstigen Eindruck, dass er jenen Fürsten, welche auf Ausschluss des Kurfürsten von dem Religionsfrieden drangen (es waren besonders der Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken und der Herzog Christoph von Würtemberg), entgegentrat. Aber das will doch bemerkt sein, dass auch die Stände, als sie sich wider den Ausschluss des Kurfürsten erklärten, anerkannten, dass er von der Augustana abgewichen sei. Und so hat auch der Kaiser[1]) die gegen den Kurfürsten gerichtete An-

1) Die Resolution des Kaisers bei Struve p. 194. Er verlangt, dass die Stände in den Kurfürsten dringen sollten, dass er „nicht allein mit dem Mund, sondern auch wirklich sich zu der Augsb. Conf., derselben Lehre, Ceremonien und Kirchengebräuchen bekenne und dessen zu mehrerer Gewissheit, was Seine Kurfürstliche Gnaden solcher Augsb. Conf. zuwider in den Kirchen, Städten, Ländern und Schulen in der Lehre insgemein und Reichung der heil. Sacramente insonderheit einreissen lassen, dasselbe alles vermöge des Religionsfriedens wiederum ändere und abstelle, auch die verführerischen Kirchen- und Schuldiener, die Catechismen, Traktätle, und Bücher, darin der Calvinische Irrthum gelehrt und vertheidigt wird, gänzlich abschaffe."

Die Antwort der Stände vom 26. Mai: Sie versprechen, „an den Kurfürsten eine Erinnerung und Vermahnung zu thun", wollen aber nicht, „jemand so in etlichen Artikeln in ihrer Confession mit ihnen streitig in deutschen und fremden Landen in einige Gefahr, vielweniger aus dem Religionsfrieden setzen." Sie geben zu erwägen, „dass jetziger Zeit viele bedrängte Christen in Frankreich, Spanien, Niederlanden und anderen Orten sich befinden, welche die höchsten Punkte der christlichen Religion, *de trinitate, de justificatione etc.* lauter und nach Inhalt des göttlichen Worts und der Augsb. Conf. halten, daneben aber in dem Artikel des heil. Abendmahls von etlichen

klage nur unter der Annahme fallen lassen, dass die Stände sich bemühen würden, den Kurfürsten zum Bekenntniss der Augustana wieder zurückzuführen.

Predigern und Lehrern nicht gleichförmig und der Augsb. Conf. gemäss durchaus geschrieben und gepredigt werde." Darüber bemerken sie dann weiter: sie wüssten gleichwohl auch, „dass unter denselben Scribenten und Predigern ein grosser Unterschied sei, denn Etliche unter ihnen den Zwinglianismum und Calvinismum . ., die Andern aber einer solchen Obscurität sich gebrauchen, daraus nicht zu nehmen, was ihre gründliche Meinung, und ob sie sich mit den Ständen der Augsb. Conf. in dem vergleichen oder nicht. Nun lassen es die Stände an seinem Ort, können auch wohl glauben, dass diejenigen, so sich solcher Obscurität befleissigen, dem Calvinismo anhängig. Es sind aber ohne Zweifel unter dem gemeinen Mann der bedrängten Christen sehr viele, so die Lehre von wegen der Obscurität nicht verstehen, sondern sich an die Worte Christi halten, auch denselbigen dem einfältigen Verstand nach, wie sie *de vera praesentia corporis et sanguinis Christi in usu* gesetzt seyn, glauben und halten. Sollten dann nun nicht allein die Prediger, Lehrer und Scribenten, so sich gleichwohl allenthalben noch nicht erklärt, welche sich auch auf Unterredung referiren und sich weisen zu lassen entbieten; alsbald unerkannt, auch alle ihre Zuhörer mit dem Wort des Calvinismi und unter demselbigen Schein condemnirt, und aus dem Religionsfrieden oder in andere Gefahr gesetzt werden, so hätten sich dess nicht allein die Prediger, dass es wider die Form der christlichen Kirche geschehen, mit gutem Fug zu beschweren, sondern es würde auch viel armen Christen Gewalt und Unrecht dadurch geschehen . ." Die Stände verstehen also das kaiserliche Decret nur dahin, „dass es allein *in specie* des Kurfürsten Person belange und eine ernstliche Vermahnung mit gebührlicher Bedrohung gegen Se. Kurfürstliche Gnaden von dem Calvinismo abzustehen in sich halte, dessen dann die Stände der Augsb. Conf. mit E. Kaiserl. Majestät wohl einig seien, sintemal sie dem Calvinismo mit nichten anhängig, auch derowegen den Kurfürsten selbst brüderlich, freundlich, unterthäniglich und zum emsigsten ermahnet und erinnert.

„Ob auch solch Dekret darüber für gänzliche Exclusion des Kurfürsten Person vom Religionsfrieden also zu achten . . das haben die Gesandten der abwesenden Kur- und Fürsten sich zu erklären keinen Befehl, sie wollen aber solchem E. kaiserl. Majestaet Decret ausserhalb des klaren Buchstabens keinen Verstand nehmen noch geben." —

IV. Das Eintreten der Würtemberger Theologen in den Streit.

Noch in demselben Jahr, in welchem Heshus in Heidelberg seines Amtes entsetzt wurde, legten die Würtemberger Theologen unter dem Vortritt von Brenz ein Zeugniss ab für die lutherische Abendmahlslehre. Diess war ein überaus bedeutendes Ereigniss.

Bevor ich sage, warum? ist erst der Mann näher ins Auge zu fassen, welcher den Anstoss zu diesem Zeugniss gegeben hat, es ist Johann Brenz. Dieser, erst (seit 1522) Prediger in Schwäbisch Hall, welcher Stadt er 1526 eine neue Kirchenordnung gab, war früh auch Berather des Herzogs Ulrich von Würtemberg in den kirchlichen Dingen, trat dann 1551 ganz in die Dienste des Herzogs Christoph von Würtemberg, wurde Probst in Stuttgart und vollendete die kirchliche Organisation des Landes. Unter den schwäbischen Theologen dieser Zeit nimmt er die bedeutendste Stelle ein, sein Einfluss erstreckt sich aber weit über Würtemberg hinaus. Nicht allein, dass er den schwäbischen Adelichen, dem Markgrafen Georg von Brandenburg, der Ansbach-Nürnbergischen Kirche bei Entwerfung der Kirchenordnungen behülflich war, auch an allen grösseren die Reformation Deutschlands angehenden Ereignissen nahm er regen Antheil. Er wohnte dem Reichstag zu Augsburg 1530 bei, dem Schmalcalder Convent von 1536, den Vergleichsverhandlungen zu Hagenau, Regensburg uud Worms in den Jahren 1540—44; dem Regensburger Gespräch von 1545; er wurde 1552 von dem Herzog von Würtemberg zu dem Concil in Trident geschickt; er wohnte dem Gespräch zu Worms 1557 bei; er spielte endlich auch in den Abendmahlsstreitigkeiten eine bedeutende Rolle. Er ist der Verfasser des berühmten Schwäbischen Syngramma vom Jahr 1525, von dem Dieckhoff sagt, dass es nicht ohne Einfluss auf die Lehrdarstellung Luthers selbst geblieben sei,[1]) er wohnte dem Marburger Gespräch von 1529 bei, er nahm

1) Dieckhoff, die evang. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter. 1854. p. 568.

Theil an den Verhandlungen über die Wittenberger Concordie. In der Abendmahlslehre galt er stets als eifriger Vertreter der Lehre Luthers, er hatte sich früh schon in eine so starke Opposition gegen die Schweizer und selbst gegen die unablässig zur Vermittlung geneigten Strassburger gesetzt, dass der Herzog Ulrich Anfangs Bedenken trug, ihn zur Verwirklichung seiner reformatorischen Pläne zu berufen.[1]) Besonders durch seinen Einfluss gelangte der lutherische Lehrbegriff in dem nördlichen Schwaben und in Franken zu herrschendem Ansehen.[2])

Aber merkwürdig! Gerade von dem Syngramma behauptet schon Hospinian,[3]) es enthalte eine Lehre, welche Brenz selbst nachmals in seinen Schriften vom Jahr 1559 an als Zwinglische und Calvinische verdammt habe, und Ebrard[4]) behauptet, Brenz sei darin der Sache nach weit mehr auf der Seite Zwinglis als auf Luthers Seite gestanden, und habe sich von Ersterem nur durch eine entwickeltere Betonung der *unio mystica* unterschieden. Er nennt Brenzens Lehre die reinste, am allseitigsten entwickelte, die bis jetzt noch vorgekommen sei.[5]) Und ähnlich urtheilen auch lutherische Theologen. Planck[6]) gibt zwar zu, Brenz habe keine andere Absicht gehabt, als die leibliche Gegenwart des wahren Fleisches Christi im Abendmahl zu behaupten, meint aber, er habe absichtlich sich in Vertheidigung dieser Lehre nicht so weit einlassen wollen, als man sich bald darauf einlassen zu müssen glaubte. Und Kahnis meint, das Syngramma habe eine wirkliche Gegenwart des Leibes Christi beweisen wollen, aber nur eine verbale Gegenwart wirklich bewiesen. Nur Hartmann und Jäger, dann Dieckhoff, sprechen sich für die Identität der Lehre des Syngramma mit der Lehre Luthers aus.[7])

Da das Syngramma in eine so frühe Zeit fällt, und die erste Schrift ist, welche sich eingehend mit der Schweizer Abend-

1) Hartmann und Jäger, Joh. Brenz II, 11.
2) Ibid. I, 170. 3) *hist. sacr. II, 39 b.*
4) Handbuch der christlichen Kirchen und Dogmengeschichte. III, 68.
5) Ebrard, das Dogma vom heiligen Abendmahl. II, 170.
6) II, 279.
7) Ueber die verschiedenen Meinungen über das Syngramma: die evang. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, von Dieckhoff. p. 569.

mahlslehre beschäftigt, so würde es dem Brenz noch gerade keinen Eintrag thun, wenn er in dieser Schrift sich noch nicht klar ausgesprochen hätte, aber zu verwundern wäre es doch, wie, wenn es sich so verhielte, Brenz von Anfang an als ein Vertreter der lutherischen Lehre vom Abendmahl gelten, auch von Luther, der ja das Syngramma nachmals mit einer Vorrede herausgegeben, dafür anerkannt werden konnte, und wie er in seinem Testament sagen konnte, er habe von jeher die Zwinglische Lehre verworfen und sei der Luthers zugethan gewesen. Verhält es sich aber vollends so, wie Ebrard behauptet, dass die Lehre des Syngramma dieselbe ist, welche jetzt die Pfälzer vortrugen, und dass Brenz mit Calvin Freundschaft geschlossen hatte auf Grund der Lehre, „dass Christus in der Handlung gegenwärtig sei und sich dem Menschen mittheile, dass er aber nicht lokal im Brod sei und von den Ungläubigen nicht empfangen werde",[1]) so lässt sich freilich das Alles schwer mit der Stellung reimen, welche Brenz im Jahr 1556 gegen Lasco, im Jahr 1559 gegen die Pfälzer einnahm.

Wir sehen uns also das Syngramma an, um zu erfahren, wie es sich damit verhalte.[2])

Dass das Verständniss desselben seine Schwierigkeiten hat, kann man nicht läugnen, aber eben so wenig kann man läugnen, dass es der Auffassung Zwinglis und Oekolampads entschieden entgegen tritt, und dass es mit ausdrücklicher Berufung auf Luthers Schrift von den himmlischen Propheten für Luthers Lehre eintreten will. Mit Luther hält es die Auffassung der Einsetzungsworte in ihrem eigentlichen Sinne fest; lehrt es, dass das, was uns im Abendmahl gegeben wird, nicht blos in Sündenvergebung, sondern in dem Leib und Blut Christi bestehe; und behauptet es eine *unio sacramentalis* zwischen Leib und Brod, und zwischen Blut und Wein.

„Im Sacrament, sagt das Syngramma, ist nicht bloss das Brod, das äussere Zeichen, sondern auch das Wort und weil das Brod

1) Ebrard, das Dogma vom Abendmahl. II, 647.

2) cf. die ausgezeichnete Erörterung darüber bei Dieckhoff p. 566—638. Sie gibt den Faden an die Hand, welcher durch das Labyrinth des Syngramma hindurch führt, und ihr sind wir im Wesentlichen gefolgt.

im Abendmahl das Wort hat: das ist mein Leib, der für Euch gegeben wird, so ist das alles im Brod zu suchen." Das wird an dem Beispiel der ehernen Schlange klar gemacht. Die Schlange war nicht eine blosse Schlange, nicht ein blosses Zeichen, sondern ein heilendes Zeichen und zwar darum, weil sie das Wort hatte: *qui percussus adspexerit eum vivet.* Weil also das Wort zur Schlange hinzutritt, darum wird die Schlange, was das Wort ist, bleibt zwar eine eherne Schlange und ein Zeichen, ist aber auch heilend.[1]) So verhält es sich auch mit dem Brod im Abendmahl, denn warum soll nicht, gerade so wie das Wort Heilkraft an die Schlange gebracht hat, so auch das Wort im Abendmahl den Leib Christi (und zwar den *corpus corporale*) an das Brod bringen? Das Brod im Abendmahl ist also nicht mehr bloss Brod, sondern hat das Wort: „das ist mein Leib." Daraus folgt nun auch, dass im Abendmahl nicht das Wort uns den Leib Christi bringt, sondern das Brod bringt uns denselben, man empfängt ihn also mit dem Brod, es ist *unio sacramentalis.* — Zwei Punkte sind es aber, an denen man im Syngramma Anstoss genommen hat. Einmal an der Art der Begründung der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl; dann an den Aussagen des Syngramma von dem Genuss des Leibes von Seite der Unwürdigen.

Den ersten Punkt anlangend, sagt man: in Wahrheit habe das Syngramma die wirkliche Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl gar nicht bewiesen, und die Lehre laute mehr calvinisch als lutherisch.

Das Syngramma schliesst nemlich aus dem Wesen des Worts auf die Gegenwart des Leibes Christi. Darin, sagt das Syngramma, besteht eben das Wesen des Wortes Gottes, dass es die Sache selbst in sich schliesst, mit sich bringt und nicht ein leeres inhaltloses Zeichen ist. Sagt z. B. das Wort Gottes: Dir sind Deine Sünden vergeben, so ist darin die Sündenvergebung wirklich eingeschlossen. Und gerade so ist in dem Wort der Leib Christi eingeschlossen, und wird er mit dem Wort gebracht,

1) *Syngr. Suevicum p. 158 in Pfaffii acta scriptaque publica eccles. Würtemberg.*

wenn das Wort dahin lautet: „das ist mein Leib.“ Dagegen ist dann allerdings zu sagen, was Dieckhoff sagt,[1]) dass daraus nur eine ideelle Gegenwart des Leibes Christi folgen würde, und dass Sündenvergebung und Leib Christi nicht in Parallele mit einander gestellt werden dürfen: denn die Sündenvergebung ist etwas Ideelles, eine Willenserklärung, die allerdings in dem Worte Gottes enthalten sein kann. Das Gleiche lässt sich aber nicht von dem Leibe Christi sagen, anders als im calvinischen Sinne, wornach unter dem Leib eine Wirkung des Leibes zu verstehen ist, was man eine ideelle Gegenwart nennen kann.

Daraus aber zu folgern, dass das Syngramma, dem Calvin voraus eilend, es so gemeint habe, ist durchaus unstatthaft. Das Syngramma spricht zu bestimmt von einer Gegenwart des *corpus corporale,* des *sanguis carnalis,* als dass es ihm hätte in den Sinn kommen können, nur eine geistliche Gegenwart Christi im Abendmahl im Sinne Calvins anzunehmen. Das Syngramma schöpft auch seine Lehre von der wirklichen Gegenwart des Leibes Christi nicht aus dem, was ihm vom Wesen des Worts bekannt ist, sondern aus den Einsetzungsworten des Herrn, und sucht dann nur nachträglich zu zeigen, dass es sich aus dem Wesen des Wortes recht gut erklären lasse, wie in dem Wort: „das ist mein Leib,“ der Leib eingeschlossen sei. Das ist der Irrthum des Syngramma. Aber der läugnet eine Lehre noch nicht, der sie nicht recht zu erklären weiss.

Dazu kommt noch, worauf Dieckhoff aufmerksam macht,[2]) dass die Beweisführung mit Obigem noch nicht erschöpft ist. An anderen Stellen gibt das Syngramma dem Worte Gottes auch die Bedeutung, dass es die wesentlichen Dinge, welche gegenwärtig sind, verkündige, declarire, offenbar mache, und demgemäss argumentirt dann das Syngramma so: weil diess die Bedeutung des Wortes ist, so ist damit, dass dieses Wort dahin lautet: „das ist mein Leib“ die Präsenz des Leibes im Brod constatirt.

Man führt aber auch noch andere Stellen an, aus denen hervorgehen soll, dass das Syngramma nur eine geistliche Niessung annehme, vor allem die Stelle, wo es heisst[3]): *quod edimus,*

1) p. 615. 2) p. 618 sq. 3) *Syng. Suev. p. 186.*

intrat ventrem, quod credimus, intrat mentem. Da nun aber das Syngramma auf das bestimmteste behauptet, dass im Abendmahl ein Essen des Leibes Christi nicht bloss dem Geist, sondern auch dem Fleisch nach Statt finde, so kann der Sinn des obigen Satzes kein anderer als der sein, dass der Leib Christi keine Bauchspeise sei, was ja von Luther auch nie behauptet wurde. — Etwas mehr Schwierigkeit bieten aber allerdings die Aeusserungen über den Genuss des Leibes Christi von Seite der Ungläubigen.

Da begegnen wir im Syngramma einer Aeusserung über Joh. VI, von der es nahe liegt, eine Anwendung auf das Essen des Leibes Christi im Abendmahl zu machen. Es heisst da, man könne nicht läugnen, dass der Glaube das Blut Christi trinke und sein Fleisch esse, denn so stehe Joh. VI deutlich geschrieben.[1]) Wir haben nun zwar die Beiziehung dieser Stelle nicht so zu verstehen, als wäre die Meinung des Syngramma die, dass diese Stelle vom Abendmahl handle, vielmehr sagt Brenz in seinem Commentar, es sei darin nicht *de sacramento corporis et sanguinis coenae dominicae* die Rede.[2]) Die Stelle ist vielmehr nur beigezogen, um den Beweis zu liefern, dass von einem Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi nicht die Rede sein könnte, wenn beides nicht gegenwärtig wäre, und das gilt dem Syngramma denn auch von dem Abendmahl. Die Zeichen, sagt das Syngramma, sind ein Beweis dafür, dass die damit angedeutete Sache gegenwärtig ist. So verhält es sich auch bei der Taube, die bei der Taufe Christi vom Himmel herab kam, und bei den feurigen Zungen, sie sind Beweis dafür, dass der Geist gegenwärtig war. So verhält es sich dann auch bei jener Rede Christi Joh. VI. Da wird nun der Nachdruck darauf gelegt, dass man durch den Glauben das Blut Christi geniesse. (*Syngr. Suev.* p. 177. *Fides sanguinem offert. Sed unde fides sanguinem accipit nisi a verbo? Fides enim non est fides, nisi in verbum directa sit. Verbum fidei objectum est, verbum fidei offert, quidquid accipit aut credit.)* Dann heisst es weiter: *impiis absens est (Deus) et infideli-*

1) *Syngr. Suev. p. 178.*
2) Dieckhoff p 628. Anm.

bus, proinde nec illi Deum edunt, h. e. non in Deum credunt. Die Anwendung auf das Abendmahl liegt nun nahe.

Darnach scheint es aber, als wenn das Syngramma den Genuss des Leibes von Seite der Unwürdigen läugnete.

Es ist da zuzugestehen, dass die Aeusserungen des Syngramma über diesen Punkt der Deutlichkeit entbehren, den Schluss aber, dass dasselbe den Genuss des Leibes und Blutes von Seite der Unwürdigen geradehin läugne, darf man daraus doch nicht ziehen. Das Eine steht ja fest: dem Syngramma zufolge ist im Sacrament der Leib mit dem Brod eins, und wird also der Leib mit dem leiblichen Mund empfangen und gegessen, das Syngramma lehrt also wie eine *unio sacramentalis* so auch eine *manducatio oralis.* Das „mit dem Glauben Empfangen" kann also nicht dem „mit dem Munde Empfangen" entgegengesetzt sein, es kann nur in dem Sinn gemeint sein, dass der Glaube als der *modus* bezeichnet wird, mit dem man sich das im Brod Dargereichte wirklich aneignet, und so kann also auch, wenn das Syngramma nicht mit seinen Hauptsätzen in Widerspruch treten will, der Satz: *„impiis absens est Deus"* nicht in dem Sinn gemeint sein, dass die Unwürdigen nur Brod und nicht auch Leib geniessen. In welchem Sinn er gemeint ist, darüber gibt das Syngramma wenigstens eine Andeutung. Es fährt fort und sagt, man könne an anderen Gaben, welche wir von Gott empfangen, erkennen, wie wir die *eximia et nunquam satis laudata dona,* Leib und Blut Christi, durch und mit dem Wort empfingen. Es erinnert an Nahrung und Gewand, welche auch Gaben Gottes seien. Diese, sagt es, haben die Gottlosen auch, aber sie haben sie nicht als *donum Dei,* sie wissen nicht, von woher sie ihnen zukommen, und sie sind ihnen eben darum nicht recht nutzbringend.

Welche andere Anwendung lässt sich nun davon auf das Abendmahl machen, als die, dass, so wie auch an die Gottlosen Nahrung und Kleidung kommt, so kommt an die Unwürdigen auch Leib und Blut des Herrn, aber, weil sie es nicht als solches erkennen, hat die Gabe auch nicht die Wirkung wie bei den Würdigen. Das ist aber eine Lehre, die ganz conform ist mit der Luthers, und ganz conform der Auseinandersetzung, welche

wir in einem Brief Brenzens an die Reutlinger vom Jahr 1527 finden. Brenz äussert sich da über Sätze *(axiomata)*, welche die Reutlinger aufgestellt hatten, und widerspricht der Annahme der Reutlinger, dass den Unwürdigen Leib und Blut des Herrn im Abendmahl nur angeboten würden (*offerri*). Der Unterschied zwischen den Würdigen und Unwürdigen sei nur der, dass sie dem, der diese Gaben im Glauben empfängt, zum Segen gereichen: es sei der Unterschied zwischen *accipere* und *utiliter accipere*.[1])

Das Gesagte wird ausreichen, um zu beweisen, dass das Syngramma, wenn es auch gleich in der Ausführung mangelhaft und theilweise missverständlich ist, dem lutherischen Bekenntniss entspricht, und Brenz gleich bei dem ersten Zeugniss, das er über die Abendmahlslehre ablegte, den Standpunkt einnahm, auf dem wir ihn in den Jahren 1556 und 1559 wieder finden.[2])

Eine andere Abendmahlslehre können wir aber auch nicht in seinem Commentar zum Johannes und in seinem Catechismus finden.

Verfolgen wir nun weiter die Haltung des Brenz bis zum Jahr 1559.

Wir finden durch diese ganze Zeit hindurch keine Anzeichen, dass er seine Meinung vom Abendmahl geändert hat, und genug Anzeichen, dass er über die Schweizer Lehre ungünstig zu denken fortfuhr: aber er hielt sich lange still, und wo er Anlass hatte, sich zu äussern, that er es in mildem versöhnlichem Sinn.

---

1) Der Brief an die Reutlinger in *Pfaff, acta et scripta publica eccl. Würtemberg. 1719. p. 36. Qui haec dona distributa fide accipit, bene habebit. Qui vero incredulus est, nihil quidem sacramenti rationi adimit, sed ipsi sibi malum accersit, incredulitate id bonum rejiciens .. Jam quod appendicem Christus adjecerit, quod pro vobis traditur, id quod vera corporis explicatio et distributio est, non probat incredulo ideo corpus non offerri aut donari, sed probat, ipsi non utiliter offerri nec bene donari, propterea quod donum oblatum per incredulitatem a se repellat. Aliud est accipere, aliud est utiliter accipere. Incredulus ... accipit panem et vinum coenae dominicae, qui sunt corpus et sanguis Christi, sed quia non credit, accipit ea non utiliter, sed sibi in judicium.*

2) Dieckhoff: p. 609. „Nicht in der Lehre selbst, sondern allein in der Ausführung und Begründung derselben, wie sie vom Syngramma versucht wird, wird man also das der lutherischen Lehre etwa Fremdartige und Ungemässe zu suchen haben."

So im Jahr 1544. Da war zwischen einem schweizerisch gesinnten Prediger Tossanus in Mömpelgard und dem von dem Herzog Christoph von Würtemberg dahin gebrachten streng lutherischen Hofprediger Johann Engelmann ein Streit über die Frage ausgebrochen, ob auch der Unwürdige Leib und Blut Christi im Abendmahl geniesse? Bucer hatte dem Brenz die erste Nachricht von dem Ausbruch dieses Streites mitgetheilt und ihn gebeten dazwischen zu treten. Brenz ging auf die Bitte ein und schrieb an Engelmann: „auch ich glaube zwar, dass nicht bloss Würdige, sondern auch Unwürdige im Abendmahl den wahren Leib und das wahre Blut Christi, jene zum Heil, diese zum Gericht, empfahen. Doch weiss ich, dass Tossanus sich in der Lehre vom Abendmahl zur Augsburgischen Confession bekennt und nicht in Abrede zieht, dass die Unwürdigen im Abendmahl den Leib Christi empfangen, sondern die Entscheidung darüber nur den frommen und gelehrten Männern überlassen will. Darum glaube ich nicht, dass man ihn verdammen und sich seiner entschlagen darf. Es ist schon rühmlich, wenn Einer nur das, was er selbst nicht recht versteht, dem Urtheil Gelehrter überlässt. Du weisst aber, dass man die Abendmahlsgemeinschaft mit Anderen nicht um des Guten, sondern um des Schlimmen willen, das sie an sich haben, meiden soll. Möglich wäre es wohl, dass die, mit denen Du zu thun hast, ihre Zwinglische Ansicht durch Worte verdecken und anders denken als sie reden. Aber sind die Worte fromm, so will ich doch nach der christlichen Liebe lieber das Beste glauben, als auf einen blossen Verdacht hin allzustreng urtheilen, zumal da Gott mir nicht befiehlt, Richter der Herzen zu sein. Das grösste Recht ist oft das grösste Unrecht, und wer die Nase allzuhart schnäuzt, der bringt Blut heraus, sagt Salomo. Gesetzt jene Leute betrügen mich, so betrügen sie doch nicht mich, sondern Christum, den Sohn Gottes, der sie einst ohne Zweifel darum strafen wird. Bedenke doch, lieber Freund, die Ursache des Streits. Wie, ist es nicht schändlich, wenn fromme Leute mit einander Zank anfangen wegen des Abendmahlsgenusses der Gottlosen? Soll ich Zwietracht in der Kirche anrichten und sie verderben um derer willen, die nicht zur Kirche gehören oder bloss falsche Glieder der Kirche sind? Wie, sagt

Paulus, stehet mir zu, über die zu richten, die draussen sind? Darum lass das um der Ruhe der Kirche willen, lass Dir um Christi, unseres Erlösers, selbst willen gefallen, dass Du, wenn Tossanus fromm lehrt und fromm lebt, nicht um dieser einen Sache willen das Band des Friedens zerreissest, sondern wandle mit ihm in dem Hause des Herrn in Eintracht, Freundschaft und Liebe. Will einer seine heimliche Gottlosigkeit decken, so möge der Herr dazu sehen. Es ist unsere Pflicht, das einmal begrabene Uebel nicht wieder aufzurühren . ."

Der Brief findet seine Ergänzung in einem anderen Brief, den Brenz an Schnepf, durch dessen Hand er den Brief an Engelmann gehen liess, schrieb. Aus ihm ersieht man, dass Brenz dem Tossanus doch nicht recht traute. „Diese Leute, schreibt er, verstehen es, unter unsere Worte ihre eigene Meinung zu verstecken. Sie bekennen, dass die Frommen im Abendmahl Christi Leib und Blut empfangen; allein das können sie gar nicht läugnen, da offenbar Leib und Blut Christi auch ohne das Abendmahl von den Frommen immer empfangen wird.[1]) Man kann daher nicht sicherer von ihnen herauspressen, was sie eigentlich denken, als wenn man ihnen die Frage von dem Genuss der Gottlosen vorhält. Allein ich wollte kein Oel ins Feuer giessen, sondern ich ermahnte ihn zur Eintracht. Doch will ich Engelmann seinem Collegen nicht preisgeben. Ich sehe wohl,

1) Brenz denkt da an Joh. VI. In welchem Sinn er es meint, dass Leib und Blut Christi auch ohne Abendmahl von den Frommen empfangen werde, zeigt sehr deutlich eine Stelle aus einem Gutachten von Brenz, das er am 2. October 1560 an den Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz abschickte, und das sich abschriftlich zu Strassburg im Archiv des protestantischen Seminars findet (mitgetheilt von Kluckhohn in der angeführten Schrift p. 47. Anm. 40). Sie lautet: „wiewohl das sacramentliche Essen des Leibes Christi und das Trinken seines Blutes im Nachtmahl den Gläubigen ganz nützlich und tröstlich ist, so ist es doch zur Seligkeit nicht nothwendig, und haben viele fromme Leute die ewige Seligkeit durch Gottes Gnade ohne den sacramentlichen Genuss des Nachtmahls Christi; aber das Essen und Trinken, wovon Christus im 6. Capitel Johannis redet, ist zur Seligkeit nöthig, und kann ohne Verlust der Seligkeit nicht unterlassen werden, und ist solch' Essen und Trinken nichts anders denn glauben, dass Christus sein Fleisch unsertwegen in den Tod gegeben."

dass die, die einmal Zwingli anhängen, beinahe unheilbar sind, und, so viel ich urtheilen kann, das was sie thun, mehr zum Schein vor der Welt, und um eine gewisse äussere Ehrbarkeit zu zeigen, thun, als zur Pflanzung einer wahren Frömmigkeit, die da ist in Christo, dem Sohne Gottes. Du weisst, wie viele Arbeit und Beschwerde mir einst diese Partei veranlasst hat, und wirst Dich auch noch wohl erinnern, mit wie vielen geheimen Praktiken Blaurer die Sache im Herzogthum Würtemberg betrieben hat. Je weniger ich mit diesen Leuten zu thun habe, desto besser und fleissiger glaube ich meinem Beruf dienen zu können."

Und noch einmal kommt er in einer Nachschrift auf die Sache selbst zu sprechen. „Bucer, schreibt er, predigt, ich weiss nicht was für einen Unterschied zwischen den Würdigen und Unwürdigen. Daraus sehe ich, dass er mit den Zwinglianern gleiche Meinung vom Abendmahl hat. Denn diese glauben: Brod sei Brod, aber wenn sie das Brod nehmen, so glauben sie, Christi Leib sei für sie gegeben, daher sagen sie, sie empfangen den Leib Christi mit dem Brod, weil sie ihn geistig empfangen, d. i. weil sie glauben, er sei für sie gegeben. Denken sie so, wie mir scheint, so sind sie Betrüger, denn auf diese Weise wird der Leib Christi gegessen, wie ein Frommer eine Birne isst. Denn während er sie isst, glaubt er indessen an Christum, dass dieser seinen Leib für ihn in den Tod gegeben. Daher isst er auch den Leib Christi mit der Birne. Möchten doch diese Lügner bekehrt werden!"[1])

Aus diesen Briefen geht doch deutlich hervor, dass Brenz zwar den Streit zwischen den beiden Predigern darniederzuhalten suchte, aber über die Schweizer Abendmahlslehre nicht anders, und wesentlich nicht milder denkt als früher: er ergeht sich vielmehr in sehr starken Worten gegen sie und ihre Vertreter.[2])

1) Brenz von Hartmann und Jäger II, 135.

2) Es ist nicht abzusehen, wie Planck aus einer Aeusserung, welche Brenz in dem Brief an Schnepf über Luthers letztes Bekenntniss thut, den Schluss ziehen will, er sei ungewiss geworden, ob es nicht besser sein würde, die Schweizer ihrem eignen Gewissen zu überlassen, als den leidigen Streit wieder zu erneuern. Brenz billigte freilich nicht in ausdrücklichen Worten

Von 1544 bis 1556 kennen wir dann keine Aeusserungen Brenzens über das Abendmahl. Das war die Zeit, von welcher wir schon sprachen, die Zeit, in welcher man sich lutherischer Seits erst noch der Hoffnung hingab, die deutschen Theologen wenigstens hielten sich noch an die Wittenberger Concordie, in welcher aber in der Stille Calvins Auffassung Verbreitung und Aufnahme fand. In dieser Zeit hielten sich die anderen lutherischen Theologen zurück und so that Brenz auch. Sobald er aber die Entdeckung machte, dass man sich getäuscht und dass man getäuscht worden sei, war er auch wieder auf dem Plan. Von der Stellung, die er jetzt zu Lasco einnahm, haben wir schon berichtet, und so auch von der Schrift, die er auf Anlass des Streites zwischen Westphal und Calvin schrieb, und haben bei dieser Gelegenheit auch schon den Unterschied anerkannt, der in Ton und Haltung der Würtemberger verglichen mit dem der Niedersachsen war. Aus der Vorrede zu Andreäs Schrift sieht man, dass Brenz auch jetzt noch lieber gesehen hätte, wenn der Ausbruch des Streits vermieden worden wäre, aber er hielt es doch für nützlich, „dass, da der leidige Zwiespalt von dem Sa-

---

den neuen Angriff Luthers, aber er sagt doch genug zu Gunsten desselben in den Worten: „Luthers Schrift habe ich dieser Tage gelesen; ich kann nichts weiter sagen, als dass ich den Herrn bitte, dass das, was geschieht, zur Ehre Christi und zum Nutzen der Kirche ausschlage. Man glaubt vielleicht, Luther sei etwas zu heftig und hart gewesen. Aber was sollte er thun? Solche Leute, denen es nicht darum zu thun ist, dass Christus verherrlicht werde, sondern nur darum, dass die alten, fast schon begrabenen Irrthümer wieder unter die Leute kommen und für ächte Waare angenommen werden, verdienen nichts besseres.." Und mit Schärfe äussert er sich über die Schrift der Züricher wider Luther. „Nachdem ich einige Blätter darin durchlesen, schreibt er an Veit Diedrich, und nichts als giftige Schmähworte und offenbare Verläumdungen fand, so warf ich sie mit nicht geringem Schmerz bei Seite, und liess mich durch kein Zureden meiner Collegen mehr vermögen, sie wieder vor die Hand zu nehmen. Doch liess ich mir durch einen von ihnen das Büchlein vorlesen, und mir die hauptsächlichsten Beweisgründe daraus mittheilen. Allein es sind diess die alten längst widerlegten Gründe. Von Dir kann ich vielleicht erfahren, ob Luther mit einer Gegenschrift antworten lässt... Hörst Du etwas Gewisses, so thue es mir kund. So oft ich an diese undankbaren Söhne Hams gedenke, so kann ich mich nicht enthalten, sie auf jede Weise zu züchtigen." Hartmann u. Jäger II, 137.

crament des Nachtmahls Christi wieder hervorgebrochen, ein guter klarer Bericht vorhanden sei, daraus männiglich vernehmen möge, worauf der Streit beruhe und was einer jeden Partei gründliche Meinung sei."

Das aber wollen wir doch noch hervorheben, dass Brenz bei dieser Gelegenheit mit keinem Wort eines Unterschieds gedenkt, der zwischen der Lehre Zwinglis und Calvins sei, doch wohl ein Beweis, dass es ihm nicht einfiel, von der Lehre Calvins anzunehmen, dass sie in der Hauptsache der Luthers näher gerückt sei.[1])

Wie liess es sich unter diesen Umständen anders erwarten, als dass Brenz im eigenen Lande dem Calvinismus, wo er sich zeigte, entgegentrat? Der Anlass dazu war ihm geboten. Er erfuhr, dass ein Prediger in der Nähe von Nürtingen, Bartholomäus Hagen, in Briefwechsel mit Calvin stehe. Da derselbe bei der Mutter des Herzogs Christoph, die in Nürtingen ihren Wittwensitz hatte, in Gunst stand und öfter vor ihr predigte, war das wohl ein weiterer Anlass, die Sache ernst zu nehmen. Dem Hagen wurde also befohlen, sein Glaubensbekenntniss einzusenden, und dieses wurde den Superintendenten des Landes zur Censur zugeschickt. Nachdem die Censuren eingelaufen waren, wurde eine Synode nach Stuttgart (im December 1559) berufen.

---

1) Ein Beleg dafür liegt auch in dem Gutachten, das Brenz 1559 auf Verlangen des Herzogs Christoph über die Bekenntnisse der Prediger aus Aachen ausstellte und das der Herzog dem Kurfürsten Friedrich zustellte. Da schreibt Brenz: „Wunder ists, dass diejenigen, so die beigelegten Confessionen gestellt, in dem Wahn sind, als sollte sich der zwinglische und der lutherische oder der Augsburgischen Confession (wie man es gemeiniglich nennt) Glaube von dem Nachtmahl Christi dieser Gestalt zusammenschicken, als wäre es *res indifferens* und möchte man ohne Nachtheil des rechten Glaubens zwinglisch oder lutherisch sein." Mit Recht macht Kluckhohn, aus dem ich das mittheile (p. 28. Anm. 20.), bemerklich, dass Brenz nicht zwischen Calvin und Zwingli zu unterscheiden vermochte. Wie wenig er das that, erkennt man daraus, dass der Herzog Christoph in dem das Gutachten begleitenden Schreiben an den Kurfürsten ausdrücklich den Calvin nennt. Er gibt zu, dass „der Calvinus jetzund etwas bescheidener davon schreibe," setzt aber hinzu: „ist doch *in substantia* der vorig Irrthum." Hätte Brenz im Syngramma die calvinische Lehre vor Calvin ausgesprochen oder sich dessen Lehre auch nur genähert, so würde er gewiss beide, den Zwingli und Calvin, nicht so zusammengeworfen haben.

Auf ihr musste Hagen mit Jakob Andreä disputiren, bekannte sich dort für überwunden[1]) und erklärte sich bereit, zur lutherischen Lehre zurückzukehren. Derselben Synode befahl der Herzog ein Glaubensbekenntniss abzufassen und sie nahm einstimmig ein von Brenz ihr vorgelegtes an.

Der Vorfall mit Hagen hat da ohne Zweifel den willkommenen Anlass zu Aufstellung eines solchen Glaubensbekenntnisses gegeben, das man aus anderen Ursachen für nothwendig hielt. Als solche Ursache nennt Sattler[2]) die nahe bevorstehende Zusammenkunft der Fürsten zum Behuf der Erzielung einer Einigkeit in der Kirche. Der Herzog Christoph, berichtet er, hatte zur Vorbereitung ein Glaubensbekenntniss der Theologen seines Landes für nothwendig gehalten. Man wird aber auch annehmen dürfen, dass dasselbe in Zusammenhang steht mit den Vorgängen in der Pfalz in Betreff der Abendmahlslehre, und es ist in der That von unberechenbarer Bedeutung, dass ein ganzes Land, und gerade dieses Land, ein solches Zeugniss für die lutherische Lehre ablegte, und dass es dasselbe gerade in diesem Moment ablegte. Bisher waren nur die Niedersachsen für die Lehre Luthers eingestanden, diese aber wurden von den Gegnern als Zeloten verschrieen, welche grundlos den Frieden störten. Da war es von grossem Belang, dass man von anderer und sehr geachteter Seite her ein gleiches Zeugniss ablegte. Und gewiss glaubte Brenz, dass es an der Zeit sei, das zu thun. Dafür spricht dann auch das Bekenntniss selbst. Dieses enthält nemlich die Lehre Luthers, aber so, dass eine Missdeutung und Umdeutung desselben zu Gunsten des Calvinismus abgewehrt war.

Es wird darin bekannt, „dass im Nachtmahl des Herrn mit Brod und Wein durch die Kraft des Worts der wahrhaftige Leib

---

1) Hagen, der sich erst zu vertheidigen suchte, berief sich auf die Worte des Brenz in dessen Commentar zum Johannes, wo dieser sagte: der leibliche Mund empfange das Brod, der Mund des Glaubens aber den Leib Christi. Brenz aber wies mit Entrüstung die Deutung dieser seiner Aeusserung im calvinischen Sinn zurück. Hartm. u. Jäger II, 373.

2) Sattlers Geschichte des Herzogthums Würtemberg. IV. Thl. p. 141.

und das wahrhaftige Blut unsers Herrn Jesu Christi wahrhaftig und wesentlich gereicht und übergeben werden allen Menschen, so sich des Nachtmahls Christi gebrauchen; dass zugleich, wie solche mit der Hand des Dieners überreicht, also auch mit dem Mund dessen, der es isset und trinket, empfangen werden;" dass „wie die Substanz und das Wesen des Brods und Weins im heiligen Nachtmahl zugegen sei, also sei auch zugegen die Substanz oder Wesen des Leibs und Bluts Christi, und werde mit dem Zeichen Brodes und Weins wahrhaftig übergeben und empfangen"; dass Christus im heiligen Nachtmahl eben so wohl den Gottlosen und Ungläubigen, als den Gläubigen und auserwählten Gliedern Christi gegenwärtig sei.

Es ist also unzweideutig die *unio sacramentalis*, die *manducatio oralis* und der Genuss des Leibes Christi auch von Seite der Ungläubigen gelehrt.

Es nimmt aber endlich das Bekenntniss von dem Einwand der Gegner, „dass Christus darum nicht in dem heiligen Nachtmahl gegenwärtig sein könne, weil er im Himmel ist" Anlass, diesen Artikel des Glaubens „mit des heiligen Apostel Pauli Worten" zu erklären. So: „wir glauben nicht, dass die menschliche Natur in Christo durch diese Himmelfahrt ausgedehnt, oder seine Glieder auf eine grobe fleischliche Weise ausgespannt werden, sondern wir erklären hiemit dass die Majestät und Herrlichkeit des Menschen Christi, welcher zu der Rechten Gottes gesetzt, nicht allein mit seiner Gottheit alles erfüllt, sondern auch der Mensch Christus erfüllet alles auf eine himmlische Weise, welche der Vernunft des Menschen unerforschlich ist, durch diese Majestät des Menschen wird uns die wahre Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im heiligen Nachtmahl nicht allein nicht entzogen, sondern vielmehr bekräftigt und bestätigt. Wie nun im heiligen Nachtmahl wir .. des Leibes Gegenwärtigkeit halten und glauben .. also erklären wir auch die Himmelfahrt Christi, und dass er sitzt zur Gerechten seines Vaters mit den Worten des heiligen Apostels, welcher, indem er sagt, er sei über alle Himmel gefahren, auf dass er alles erfülle, nicht redet von Erfüllung der Prophezeien und Weissagungen, sondern von der Majestät Christi, nach welcher er nun in der Herrlichkeit seines

Vaters allen Dingen gegenwärtig ist und wiederum alle Dinge auch ihm gegenwärtig sind . ."

Dieses Bekenntniss hat eine doppelte Bedeutung.

Die nächste haben wir schon genannt. Es ist die, dass die Würtemberger Landeskirche sich mit Entschiedenheit für die lutherische Abendmahlslehre aussprach und die Differenz zwischen dieser und der calvinischen constatirte.

Die andere Bedeutung ist die, dass die Lehre von der Ubiquität Christi betont wurde. Zu dieser hatte sich Luther zwar von Anfang an bekannt, und sie war in den lutherischen Kreisen nie verläugnet worden, auch in dem durch Westphal wieder aufgenommenen Streit ist sie berührt worden, aber nur vorübergehend. Jetzt betonte sie Brenz, und er hatte dazu gute Gründe. Er sah wohl, dass alles Streiten über die Einsetzungsworte im Abendmahl zu nichts führe, so lange man an der reformirten Vorstellung von dem in den Himmel gebannten Christus festhalte, und dass in der That die Lehre vom Abendmahl mit der Ubiquität Christi stehe und falle. War Christus an einen bestimmten Ort im Himmel gebannt, so konnte er nicht in dem Sinn der lutherischen Lehre im Abendmahl sein, und musste die Auslegung, welche man lutherischer Seits den Einsetzungsworten gab, eine unrichtige sein. Es war also darum schon sehr wohl gethan, dass Brenz diesen Lehrpunkt wieder hervorhob, und war es um so mehr, als man auch in nicht reformirten Kreisen nicht nur Luthers Lehre von der Allenthalbenheit, sondern auch Luthers christologische Anschauungen hatte fallen lassen.[1]) An diesem Punkt also gerade musste es sich entscheiden, wer, auch unter den Theologen, die sich zur lutherischen Kirche rechneten, zu der lutherischen Abendmahlslehre stehe. Diese Lehre wurde der Prüfstein für die rechte lutherische Auffassung vom Abendmahl. Damit ist Brenz auch Luthern wieder gerecht geworden: denn mit Recht sagt Dorner: „den Würtembergern war es vorbehalten, zu verhindern, dass die christologische Grundanschauung

1) Das gilt vor allem von Melanchthon, der wohl fühlte, dass das Würtembergische Bekenntniss mit gegen ihn gerichtet war, daher er auch, wie aus vielen Anzeichen zu schliessen ist, nur durch seinen Tod verhindert wurde, sich über dasselbe zu äussern und seine Lehre offen darzulegen.

Luthers, die sonst theils verklungen theils unverstanden war, nicht durch die Zurückziehung auf das „Ist" begraben wurde: ihnen ist es zu danken, dass wenigstens ein Keim derselben gerettet und zum Gemeingut lutherischer Kirche ward."[1]) Brenz hat aber nicht nur die christologischen Grundanschauungen Luthers wieder zu Ehren gebracht, er hat den Anstoss zu weiterer Ausbildung der Christologie gegeben. Diess, und wie in der Weiterentwicklung die schwäbische Kirche, vertreten durch Brenz und Andreä, und die sächsische, vertreten durch Martin Chemnitz, erst auseinandergingen, bis in der Concordienformel eine Einigung erzielt wurde, gehört der Dogmengeschichte an.[2]) Ich erwähne hier nur, dass Brenz zunächst um seiner Lehre von der Ubiquität willen von H. Bullinger angegriffen wurde,[3]) dem er noch in demselben Jahr in zwei Schriften antwortete,[4]) dadurch sich aber einen dreifachen Angriff zuzog, von Bullinger, von Peter Martyr und von Beza.[5]) Diesem Streit verdanken wir dann seine zwei grossen Schriften: *de divina majestate Christi*, 1562 und seine *recognitio doctrinae de vera majestate Christi*, 1564. Auch auf einem Religionsgespräch wurde die Sache von Theologen beider Theile verhandelt. Noch einen Versuch nemlich hatte der Herzog Christoph von Würtemberg machen wollen, um den Uebertritt der Pfalz zu verhindern, und hatte zu diesem Endzweck den Kurfürsten von der Pfalz zur Abhaltung eines Colloquiums zwischen seinen und den Würtembergischen Theologen bewogen. Dasselbe wurde am 10. April 1564 in Maulbronn eröffnet. Pfälzischer Seits waren dazu erschienen der

1) Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi etc. 2. ed. II. Thl. Letzte Abthlg. Erste Hälfte. p. 665.

2) cf. Thomasius, Christi Person und Werk. II. Th. 2. ed. Geschichte der lutherischen Christologie. Brenz u. Chemnitz p. 342. 405.

3) *Tractatio verborum D. Joh. XIV. Tigur. 1561.*

4) *Sententia de libello Bullingeri 1561. — De personali unione duarum naturarum in Christo et ascensu Christi in coelum ac sessione ejus ad dextram patris etc. 1561.*

5) *Bullinger: Responsio, qua ostenditur, sententiam de coelo et dextra Dei firmiter adhuc perstare. Tig. 1562. P. Martyr: Dialogi de Christi humanitate, proprietate naturarum, ubiquitate. 1562. Beza: Responsiones ad Brentii argumenta. Genev. 1564.*

Hofprediger Diller, die Professoren Boquin, Olevianus, Ursinus, Dathenius, als Notarius Xylander, dann der Kanzler Eheim und der Leibarzt Erast. Würtembergischer Seits: Valentin Vannius, Brenz, Jakob Andreä, Schnepf, Bidenbach, als Notarius Lucas Osiander, dann der Kanzler Fessler und der Vicekanzler Hieronymus Gerhard. Man begann die Disputation mit der Lehre von der Person Christi uud disputirte 6 Tage lang darüber, ohne zu einem Resultat zu gelangen, so dass man unverrichteter Sache auseinanderging. Der Streit wurde insofern aber noch fortgeführt, als beide Theile, erst die Würtemberger, die Akten des Gesprächs herausgaben, dann die Würtemberger Theologen eine Deklaration von der Majestät Christi ausgehen liessen und die Pfälzer eine Widerlegung derselben.[1])

V. Das Drama in Kursachsen.

Nach dem Tode Melanchthons richteten sich natürlich Aller Augen auf die Anhänger und Schüler desselben in Wittenberg und Leipzig. Hatte man schon gegen Melanchthon Verdacht geschöpft, so hatte man noch mehr Verdacht gegen diese Theologen. Man sprach ihn auch aus, und versetzte dadurch den Kurfürsten von Sachsen, der gut lutherisch sein und sein Land gut lutherisch haben wollte, in nicht geringe Unruhe.

Für den Geschichtschreiber ist es aber ein verdriesslich Geschäft, dem Gang der Dinge in Kursachsen nachzugehen und zu berichten, wie allmählig an den Tag kam, dass die Kursächsischen Theologen von dem lutherischen Bekenntniss abgefallen waren, und wie die lutherischen Theologen sich abmühen mussten, das an den Tag zu bringen.

Dass diese Anhänger Melanchthons zu ihm stehen wollten, hatte Einer von ihnen sofort nach dem Tod Melanchthons angekündigt, Paul Eber, indem er in einer Vorrede zu dem von ihm herausgegebenen Commentar Melanchthons zum Corinther-Brief Klage über die Behandlung erhob, welche Melanchthon auch noch nach seinem Tod von Heshus wegen seines Gutachtens

1) cf. Planck II, 2. 488 sq.

über die Heidelberger Vorgänge habe erfahren müssen. Er setzt darin voraus, dass Melanchthon recht lutherisch gelehrt habe.[1]) Derselbe Eber erhielt bald Gelegenheit, sich über die Lehre selbst zu äussern. Der Kurfürst forderte von den Wittenbergischen und Leipziger Theologen im December 1560 eine Erklärung über ihre Lehre vom Abendmahl, und Paul Eber übernahm die Abfassung derselben.[2]) Die Erklärung, die er im Namen der Wittenberger und Leipziger gab, war wohl dazu angethan, einen Fürsten zu täuschen, einen Theologen konnten sie nicht täuschen. Dem Fürsten konnten sie genügen, indem sie das Bekenntniss ablegten, dass man im Abendmahl bei dem Genuss von Brod und Wein auch den wahren und wesentlichen Leib Christi empfange; und indem sie sich ausdrücklich gegen die erklärten, welche die wahre und wesentliche Gegenwärtigkeit des Leibes Christi im Abendmahl läugneten, denn der Kurfürst erblickte darin die Verwerfung der Zwinglischen Lehre, die er wohl allein nur kannte. Ihm konnte es bei seiner Kenntniss der Sache verwunderlich erscheinen, dass man sie darum anfeinde, weil sie sich den Ausdruck nicht aneignen wollten, das Brod sei wesentlich der Leib Christi und werde mit dem Munde genossen. Von der Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi hatte er aber wohl überhaupt noch wenig gehört, und sie schilderten ihm diese „neue Lehre" so, dass er wohl gegen sie eingenommen werden musste: denn nach ihrer Darstellung war die Lehre nahe verwandt mit der Transsubstantiations-Lehre.

Dem kundigen Auge konnte es aber nicht verborgen bleiben, dass sie die wahre und wesentliche Gegenwärtigkeit des Leibes Christi nur im Sinne Calvins auffassten: denn, wie er, erklärten auch sie sich gegen das *in pane*, gegen den Genuss von Seite der Ungläubigen und gegen die Ubiquität.

Der zweite Anlass, sich officiell zu äussern, war durch Vor-

1) Die Vorrede in *Pezel's consilia Melanchthonis.* II, 381.

2) Die Erklärung im Auszug bei Salig III, 657. Lateinisch wurde sie 1575 in Heidelberg gedruckt, und diese nahm Hospinian in seine *hist. sacramentaria* auf. II, 291. Planck glaubt aber, der Kurfürst habe sie, bevor er sie den Fürsten mittheilte, von seinen Theologen noch etwas verändern lassen. II. 2, 455.

gänge in Siebenbürgen gegeben. Da waren die Geistlichen über die Abendmahlslehre in zwei Parteien gespalten. Die eine, zu der auch der bekannte Franz Davidis gehörte, war der calvinischen Lehre zugethan, aber ohne es Wort haben zu wollen. Sie hatte Kunde vom Stand der Dinge in Deutschland, und berief sich darauf, dass man auch in Deutschland so lehre wie sie. Die andere Partei vertrat Luthers Lehre. Da auf einer Versammlung zu Medwisch (10. Jan. 1560) keine Vereinbarung erzielt wurde, beschloss der Fürst Johann II. die Confessionen beider Theile an deutsche Universitäten, an die von Wittenberg, Leipzig und Rostock, zur Begutachtung zu schicken. Er gab der Gesandtschaft ein Schreiben an den Kurfürsten von Sachsen mit, und eines an die Universitäten. Aus dem letzteren erhellt, dass er die lutherische Lehre vom Abendmahl in seinem Land aufrecht erhalten und von den deutschen Universitäten erfahren wollte, welche der Confessionen die gut lutherische sei. Dem Befehl des Kurfürsten zufolge gaben nun diese drei Fakultäten Responsa ab, die Wittenberger und Leipziger ein gemeinschaftliches. Mit diesem letzteren Responsum, vom Jahr 1561 (unterzeichnet von den Leipziger Theologen Pfeffinger, Knauer, Salmuth, Hellborn und Freyhoff, und den Wittenberger Theologen Paul Eber, Georg Major und Paul Crell) sind die Verfasser der Historie des Sacramentsstreits zufrieden, und meinen, man könne daraus sehen, „wie gleichwohl unter so vielen seltsamen Praktiken, so dazumal in Wittenberg in vollem Lauf gegangen, dennoch Gott noch sein Häuflein geführt, regiert und erhalten hat,“[1]) Planck aber findet darin die wahre calvinische Vorstellung.[2]) Er hat richtiger gesehen. Zwar ist das Responsum so gehalten, dass es einem unbefangenen Leser, der keine Kenntniss von den Versuchen hat, die calvinische Lehre für gut lutherisch auszugeben, genügen könnte, aber für die damalige Lage der Dinge genügt es nicht. Es wird darin freilich die Lehre gebilligt, dass „in dem Abendmahl mit dem sichtbaren oder unverwandelten Brod und Wein zugleich der Leib Christi .. gegen-

1) Historie des Sacramentstreits p. 707.
2) II, 2, 470.

wärtig .. und genossen werde," dann „dass solche Niessung nicht allein geschehe geistlicher Weise mit dem Glauben, sondern auch sacramentlicher Weise mit dem Munde," und dass „diese sacramentliche mündliche Niessung gemein sei, beide den frommen Christen .. und den Scheinchristen." Allein den ersten Satz hätte ja jeder Calvinist unterschrieben, und die beiden anderen haben wir bereits bei Hardenberg gefunden. Nicht calvinisch lautet dann freilich der Satz der Siebenbürger Confession, welcher auch gebilligt wird, „dass mit Brod, unter Brod oder im Brod und Wein der wahre Leib Christi gereicht und empfangen werde," „aber, sagt das Responsum, er wird in der Confession doch also erklärt, dass dadurch weder die erdichtete *transsubstantiatio*, noch eine räumliche, natürliche, fleischliche, beharrliche Einschliessung, Vermischung oder Anheftung des Leibes und Blutes in oder an das Brod und Wein soll gesetzt oder gestärkt werden." Damit sagt das Responsum aber nur, was mit diesem Satz nicht gemeint sei, mit keinem Wort aber, in welchem Sinn der Satz denn zu nehmen sei. Das Responsum gibt ferner freilich den Siebenbürgern Recht, wenn diese bekennen, „einestheils, dass sie den Artikel von der Himmelfahrt und dem Sitzen des Herrn Jesu Christi in seinem rechten Verstand lassen, und anderentheils doch auf Erden in seinem Abendmahl einem jeden seinen Leib geben, aber das Responsum äussert sich doch über die Vereinigung der zwei Naturen so, dass damit die Gegenwart Christi im Abendmahl im lutherischen Sinne, wenn nicht ausgeschlossen ist, doch nicht daraus gefolgert werden kann: denn es wird gesagt, dass in der wunderbaren Vereinigung der zwei Naturen wesentliche Eigenschaften unvermischt und unterschieden in der einigen unzertrennten Person unseres Herrn Jesu Christi, dass er zugleich wahrer Gott und Mensch zur Rechten Gottes sitze, Himmel und Erde erfülle, und auch an seinem verklärten unsterblichen, aber doch wahrhaftigen Leib behalte die wesentlichen Eigenschaften menschlicher Natur, *quae non admittat infinitatem.*" Bei solcher Erklärung liegt es näher, die Gegenwart des Leibes Christi im calvinischen Sinne zu fassen, zumal sich an das Bekenntniss der Darreichung des Leibes mit Brod und Wein der bei den Calvinisten immer gebrauchte Aus-

druck anreiht, dass Christus aufs allergenaueste sich mit allen denen vereinige, die ihn sammt allen seinen Wohlthaten mit gläubigem Herzen fassen und annehmen.

Es will endlich auch wohl beachtet sein, dass die Verfasser des Responsums den Gegensatz gegen die lutherische Lehre immer nur dahin fassen, dass das Abendmahl des Herrn nur gemein und schlecht Brod, oder Brod und Wein lediglich Symbol des abwesenden Leibes Christi sei. Wie viel richtiger haben da die Verfasser des Rostocker Responsums den Gegensatz bestimmt,[1]) wenn sie die Lehre verwerfen, „dass das Brod und der Wein in dem rechten Brauch des Abendmahls nicht sei der wahre und wesentliche Leib und Blut des Herrn, sondern allein ein Zeichen oder eine Bedeutung des abwesenden wahren natürlichen Leibes, welcher nach seinem Wesen im Himmel sei, und als Mittel, durch welche nicht anders denn durch das Wort die Kraft und Wirkung des Leibes Christi die geistliche Gemeinschaft mit dem Leib Christi uns mitgetheilt wird, welche geistliche Empfahung der Wohlthaten, Kraft und Leben des Leibes Christi allein mit dem Glauben zu aller Zeit und Ort, auch ausserhalb dem Brauch des Abendmahls geschehen müsste und den Gottesfürchtigen eigentlich zugehöre.“ Und wenn sie von den Gegnern sagen: „sie läugnen, dass der Leib wesentlich im Abendmahl ausgetheilt werde, sie verneinen, dass er mit dem Mund gegessen werde. Denn ob sie wohl bisweilen diese scheinbaren Worte führen: der Sohn Gottes ist wahrhaftig, lebendig, wesentlich und persönlich in seinem Abendmahl zugegen, jedoch verstehen sie solche Worte durch die Gemeinschaft der Eigenschaften, *per communicationem idiomatum* oder *alloeosin*, wie es Zwingli nennt, das ist von einer allein, nemlich von der göttlichen des Herrn Christi Natur. Aber sie halten, dass der Leib des Herrn Christi an einen gewissen und unscheinbaren Ort des Himmels also eingeschlossen sei, dass er nicht könne, was sein Wesen anlangt, zu einer Zeit an vielen Orten, wo das Abendmahl des Herrn hier auf Erden ordentlich gehalten wird, wahrhaftig gegenwärtig sein. Und wenn sie diese Worte

1) Das *responsum* in Historie des Sacramentstreits p. 701 ff.

brauchen, dass der wahre Leib und Blut des Herrn Christi uns Christen mit dem Brod und Wein im Abendmahl ausgetheilt werde, verstehen sie nicht, dass der wahre Leib und Blut mit dem Brod und Wein allhier auf Erden gegenwärtig sei, sondern dass die Wirkung, Kraft und Wohlthat des Leibs und Bluts Christi den Gläubigen mitgetheilt werde, nicht anders als wenn durchs gehörte Wort und mit dem Glauben gefasst der wahre Leib und Blut des Herrn Christi ausgetheilt und dargereicht werde."

Damit war richtig nicht nur die Zwinglische, sondern auch die Calvinische Auffassung abgewehrt. Diese letztere fanden die Rostocker in der ihnen mit übersendeten Confession des anderen Theils[1]) und mit Recht nahmen sie auf diese in ihrem Responsum Bezug. Warum thaten das die Wittenberger und Leipziger nicht auch in ihrem Responsum?

Wieder hören wir von denselben Theologen in den Jahren 1562 und 1563.

Gerade in die Zeit vorher fallen die Schriften von Chemnitz, Heshus, Brenz, Andreä einerseits, von Bullinger, Beza, Peter Martyr andererseits, in welchen über Abendmahl und Person Christi gestritten wurde, und der Gegensatz zwischen beiden Theilen immer stärker hervortrat.

Man wird ohne Zweifel den Kurfürsten von Sachsen genugsam darauf aufmerksam gemacht haben, dass seine Theologen suspekt seien. Immer neue Proben legte er ihnen daher auf. Es hat aber seine Schwierigkeit, herauszubekommen, wie es sich mit den nächstfolgenden Vorgängen verhalten hat. Die älteren Geschichtschreiber, wie Peucer,[2]) dem Hospinian folgt, erzählen, dass der Kurfürst noch im Jahr 1561 seine Theologen nach Dresden berufen habe, um ihrer gewiss zu werden. Und da erzählt Peucer einen bemerkenswerthen Vorfall, der sich unmittelbar vor der Reise nach Dresden in Wittenberg zugetragen haben soll. Eber, erzählt er, voll Unruhe über die Weise, wie

1) Sie führte den Titel: *defensio orthodoxae sententiae ministrorum ecclesiae Claudiopolitanae.*

2) *Peucer, tractatus historicus de Melanchthonis sententia de controversia coenae. 1596. p. 37* (bei Hospinian II, 294).

er sich da verhalten solle, habe ihn um Rath gefragt. Peucer habe ihm gerathen, mit seinem Gewissen zu Rath zu gehen und sich zu der Lehre zu bekennen, welche ihm als die gegründetere erscheine. Darauf habe Eber ihm geantwortet, er halte die Lehre der Schweizer für die wahre und sei entschlossen, sich zu ihr zu bekennen, mache sich aber auf das Exil, wenn nicht auf den Scheiterhaufen, gefasst. Das gleiche Bekenntniss in Betreff der Lehre habe auch G. Major gegen ihn abgelegt und auch Paul Crell sei, so viel er wisse, der gleichen Lehre zugethan gewesen. Alle drei hätten aber dann in Dresden aus Furcht die Wahrheit verläugnet. Dieser Vorfall scheint aber schwer mit den Vorgängen in Dresden vereinbar, von denen Selneccer[1]) erzählt. Nach ihm hätten jene Wittenberger Theologen sich durch kein Zureden der lutherischen Theologen bewegen lassen, die Ausdrücke anzunehmen: „das Brod sei der Leib Christi," „in, mit und unter Brod werde der wahre Leib Christi gereicht," „auch die Unwürdigen empfingen den Leib Christi." Ja gereizt durch die Vorwürfe, welche man ihrer Confession gemacht, hätten sie die Aeusserungen gethan: „der Genuss der Unwürdigen habe keinen Grund als in den Worten Pauli; die Gottlosen gehörten nicht zur Kirche; die Schriften Luthers seien verdächtig und er habe vieles geschrieben, was besser ungeschrieben geblieben wäre; wer sage, dass uns im Brod der wahre Leib Christi gereicht werde, nehme eine magische Einschliessung an."

Da nun beide Berichte nicht gut zusammenstimmen, so meint Planck, die Theologen müssten 1562 zum zweitenmal nach Dresden berufen worden sein, und der von Peucer erzählte Vorgang sei der zweiten Reise vorangegangen. Das ist aber eine Hypothese, welche durch die Bemerkung Hutters,[2]) dass der Kurfürst seinen Theologen öfters Confessionen abgefordert habe, sehr schwach unterstützt wird. Es wird also nichts übrig bleiben, als dass man beide Vorgänge doch unter sich zu vereinbaren sucht, denn etwa die Erzählung Peucers für unwahr zu er-

1) Aus Briefen, die sich handschriftlich auf der Göttinger Bibliothek befinden. Planck. II, 2. 496.

2) In *conc. concors* c. II. p. 45.

klären, wird man sich nicht erlauben dürfen. Die Vereinbarung scheint mir auch nicht unmöglich.

Die Wittenberger mögen immerhin auf die Forderungen, welche nach dem Bericht Selneccers die Lutheraner an sie stellten, nicht eingegangen sein, und mögen auch mit einiger Gereiztheit dieselben zurückgewiesen haben, sie haben sich damit der Sache nach doch nur auf der Linie des dem Kurfürsten übergebenen Bekenntnisses gehalten, denn auch in diesem hatten sie sich gegen Annahme der Ausdrücke, welche die Lutheraner ihnen zumutheten, und gegen den Genuss des Leibes von Seite der Ungläubigen erklärt, und doch war der Kurfürst damit zufrieden gewesen. Sagten sie jetzt in Dresden nicht mehr, so befriedigten sie freilich die Lutheraner nicht, wenn sie aber, was sie offenbar gethan haben, bei dem verblieben, was sie in jener Confession bekannt hatten, so konnte der Kurfürst mit ihnen zufrieden sein, wie er es nach Uebergabe ihrer Confession gewesen war, und Peucer, dem Eber und Major eben erst das Bekenntniss abgelegt hatten, dass sie schweizerisch gesinnt seien, und dem Eber wenigstens seinen Entschluss, die Wahrheit dem Kurfürsten zu bekennen, mitgetheilt hatte, konnte mit Recht ihnen vorwerfen, dass sie die Wahrheit verläugnet hätten.[1])

Ueber die weiteren Vorgänge in Dresden, und was der Kurfürst mit diesen Theologen verhandelt, wissen wir gar nichts.

Eine weitere Veranlassung, sich zu äussern, war ihnen durch einen ungarischen Magnaten gegeben, der nach Deutschland gekommen war, um Consilien einzuholen, wie man sich gegen die in Ungarn auftauchenden Anhänger der calvinischen Abendmahlslehre zu verhalten habe. Auf Schloss Eulenburg hatten die

---

1) *Peucer, tractatus historicus etc. p. 38. Profecti hi itaque Dresdam, cum ante iter illud recte et constanter sentire de coena Domini, et nulla pericula extimescere, fortes ante proelium, nulla reformidare odia vel exilia videri vellent: mox uno momento mutati, repudiato eo, quod pro vero et certo habuerant, amplexi sunt contrarium; non aliis, ut ferebant impulsi causis, quam metu exaggeratorum periculorum, ne odia conflarent nova, aut bella his terris attraherent. Liberarunt ergo suspicione academiam, cum jactura abnegatae veritatis, contra conscientiam.* — Peucer erzählt noch, diesen Abfall Ebers habe sich sein Diakon Sturio so zu Herzen gezogen, dass er bald darauf gestorben sei.

Theologen darüber zu berathen. Da hatten sie in dem Bericht (vom 11. Juli 1563), den sie dem Kurfürsten über ihre Berathung abstatteten, die Kühnheit, zu sagen, sie hätten sich gegen die Ungarn so erklärt, dass man daraus erkennen könne, wie Calvins Bekenntniss vom Abendmahl von dem ihrigen so weit entfernt sei, wie der Himmel von der Erde. Calvin nemlich lehre, dass Christi Leib nirgends anders, denn nur im Himmel zu finden sei, ihre Kirchen aber lehrten, dass Christi Leib auf Erden an allen Orten, wo Abendmahl gehalten werde, gegenwärtig vorhanden sei. Damit hatten sie freilich den Unterschied zwischen Calvin und der lutherischen Kirche richtig angegeben, aber meinten sie es denn, wie die lutherische Kirche es meinte? So viel sie auch von einer Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl sprachen, so verstanden sie es doch nie anders als so, dass Er den Seelen der Gläubigen gegenwärtig sei, und läugneten sie die Gegenwart des Leibes „in, mit und unter dem Brod." Damit kamen sie aber der Sache nach mit Calvin überein: denn eine Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl in diesem Sinn bekannte auch Calvin, und eine solche war mit seiner Behauptung, dass der Leib Christi nur im Himmel sei, wohl vereinbar.

Es folgte noch in demselben Jahr eine Schrift von Eber über das Abendmahl,[1]) die er, wie er in der Vorrede sagte, abgefasst

1) Unterricht und Bekenntniss vom heiligen Sacrament des Leibes und Blutes Christi. Hospinian, Wigand, Löscher und Planck setzen alle diese Schrift in das Jahr 1563. Sixt freilich (Dr. Paul Eber) sucht nachzuweisen, dass sie schon im Jahr 1562 ausgegeben worden ist. Es spricht allerdings manches dafür, vor allem das Zeugniss Ebers selbst, der in einem Brief vom 10. Oct. 1562 an seinen Freund schreibt: *scriptum de coena jam sub prelo est et ante Martini ut spero absolvetur* (bei Sixt Beil. XXXV), und der in einem anderen Brief vom 6. Januar 1563 der verschiedenen Urtheile gedenkt, welche seine Schrift bereits erfahren habe (Beil. XXXVI). Ich weiss diese Angaben aber nicht mit der Notiz Ebers in einem anderen Brief vom 1. März 1563 (Beil. XXXVII) zu vereinbaren, dass er im verflossenen Sommer (1562) eine lateinische Uebersetzung dieser Schrift zu fertigen veranlasst worden sei. Darnach müsste man ja annehmen, dass die deutsche Ausgabe in eine viel frühere Zeit fällt, was sich nicht mit dem Brief (Beil. XXXV) reimte, oder man müsste annehmen, dass in diesem Brief bereits die Uebersetzung gemeint sei, was doch auch nicht angeht. Ich gestehe, dass diese Angaben mich so

hatte, weil er so oft über diese Materie um Rath gefragt worden sei. Diese Schrift wurde ihm von seinen bisherigen Freunden als Apostasie gedeutet, und die lutherischen Theologen waren nahe daran, sie als Rückkehr zur Lehre Luthers zu deuten, nur machte sie bedenklich, dass er doch den Genuss des Leibes Christi von Seite der Ungläubigen unter gewissen Umständen in Abrede stellte.[1]) Peucer fällte daher über diese Schrift das Urtheil, er habe damit den Flacianern doch nicht genügt, und den Würtembergern Anstoss gegeben, es sei ihm aber nur darum zu thun gewesen, den Schein zu erwecken, dass er sich von den Schweizern entfernt habe.[2])

So weit ich aus den Auszügen aus dieser Schrift,[3]) denn sie

verwirren, dass ich zu keiner Ueberzeugung über das Jahr der Abfassung der Schrift gelangen kann.

Fiele die Schrift noch in das Jahr 1562 oder in den Anfang des Jahres 1563, so müsste der in Eulenburg abgefasste Bericht in die Zeit nach Abfassung der Schrift über das Abendmahl fallen. Sixt legt auf diesen Unterschied einen Werth, für mich hat er geringen Werth, denn bei meinem Urtheil über die Schrift vom Abendmahl konnte Eber gleich gut vor wie nach dieser Schrift jenen Bericht abstatten. Darnach ist auch mein Urtheil über Eber selbst ungünstiger als das Sixts, der annimmt, dass Eber im Jahr 1562 über die Wahrheit der lutherischen Auffassungsweise ganz mit sich ins Reine gekommen sei, und keiner unredlichen Zurückhaltung sich schuldig gemacht habe. Es wäre aber für Eber nicht viel gewonnen, wenn er auch wirklich in seiner Schrift vom Abendmahl ganz aufrichtig der lutherischen Lehre zugefallen wäre. Sixt nimmt ja doch drei Abstufungen in den Ansichten Ebers an. Noch im Jahr 1556 sei er Zwinglianer gewesen, später, bis 1562, habe er sich auf dem calvinischen Standpunkt befunden. Hat er denn aber vor dem Jahre 1562 eingestanden, dass er auf dem calvinischen Standpunkt stehe, hat er nicht vielmehr zu allen Zeiten als Theologe des lutherischen Bekenntnisses vom Abendmahl gelten wollen?

1) Er unterschied zwischen *indignis* und *impiis* (*Atheis*, *Epicuraeis*) und nahm an, dass die Letzteren den Leib Christi nicht empfingen. Hutter (*conc. conc. II, 48*) nennt das eine ganz neue Meinung. Das war sie aber nicht, denn bei Gelegenheit der Verhandlungen über die Wittenberger Concordie hatte Bucer eine ähnliche Unterscheidung gemacht. Gegen diese Meinung Ebers erschienen Censuren von Wigand, Musaeus, Judex, Westphal. cf. Wigand, *de sacramentariismo*. p. 391—397.

2) *Peucer*, *tractatus hist. etc. p. 39.*

3) Die reichhaltigsten bei Sixt. Dr. Paul Eber, der Schüler, Freund und Amtsgenosse der Reformatoren. Heidelberg 1843. p. 135 sq.

selbst ist mir nicht zu Handen gekommen, ersehe, muss ich mich über die gute Aufnahme wundern, welche die Schrift in den lutherischen Kreisen gefunden hat. Es ist in ihr allerdings mit Wärme und Nachdruck hervorgehoben, dass man sich in der Auslegung der Einsetzungsworte an den Buchstaben halten und der Vernunft keine Einrede gestatten solle, und es wird darin die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl betont, auch der mündliche Genuss bekannt, allein Planck bemerkt doch mit Recht, dass Eber sich wohl gehütet hat, eine der Formeln zu brauchen, deren man sich damals bediente, um die calvinische Lehre auszuschliessen, wie etwa die Formel, dass der Leib Christi in und unter dem Brod gegenwärtig sei; ja Eber behauptet ausdrücklich, die buchstäbliche Erklärung der Einsetzungsworte berechtige nicht zu der neuen Redensart, dass das Brod der wesentliche Leib Christi sei, und er läugnet die Allenthalbenheit des Leibes Christi. Endlich ist der mündliche Genuss doch sehr dadurch in Frage gestellt, dass Eber nicht von allen, welche Abendmahl empfangen, annimmt, dass sie auch Leib und Blut Christi empfangen.

Die lutherischen Theologen haben sich, wie es scheint, täuschen lassen. Vielleicht hörten sie etwas von dem Zerwürfniss Ebers mit seinen Freunden und beurtheilten darum seine Schrift günstiger. Dass aber Peucer mit derselben so sehr unzufrieden war, erklärt sich leicht. Dieser sah offenbar ein, dass die Theologen dieser Richtung ihre bisherige Stellung nicht mehr halten konnten, er hätte darum, das erkennt man auch aus seinem Bericht, gern gesehen, dass die Wittenberger Theologen mit der Wahrheit herausgerückt wären und war übel damit zufrieden, dass Eber nun im Gegentheil sich lutherischer ausdrückte, während er in Wahrheit doch anders dachte.[1])

1) Von dieser Zeit an war Spannung zwischen Peucer und Eber. Berichtet der Erstere recht, so war Eber bösen Gewissens und hat sich verleiten lassen, einen Groll auf Peucer zu werfen: denn er berichtet: *coepit ab ea mutatione Eberus me et alios quosdam odisse, nulla tamen lacessitus culpa nostra et a me multos bonos viros abalienavit. Imo ne apud principes quidem mihi pepercit, sed quos potuit in me concitavit. De qua re cum, adhibito teste D. Majore, eum compellassem et ostendissem, me non posse ea facilitate agnitam veri-*

In Verlegenheit werden wir aber durch das Gutachten gesetzt, welches die Wittenberger Theologen auf Verlangen ihres Kurfürsten über den Heidelberger Katechismus abgeben mussten. Diesen nemlich hatte dem Kurfürsten sein lutherisch gesinnter Schwiegersohn, der Pfalzgraf Casimir, mit dem Bemerken zugeschickt, die Heidelberger sagten aus, die Wittenberger dächten ganz wie sie.[1]) In diesem Gutachten erklärten sich die Wittenberger mit Entschiedenheit gegen die Heidelberger, weil diese die sacramentirerische Lehre Zwinglis und Calvins bekenneten, sie aber dieselbe verwürfen. Die Heidelberger sprächen nur von einem geistlichen Genuss durch den Glauben und nenneten wie Zwingli die Sacramente leere Zeichen, „sie aber lehrten mit der Augustana, dass der wahre Leib Christi substantiell da sei, und dass das Brod und der Wein der Leib und das Blut Christi sei. Und es sei eitler Betrug, wenn die Heidelberger vorgäben, auch sie lehrten eine Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl, da sie doch offen behaupteten, dass der Leib Christi nur im Himmel befindlich, das Brod aber Zeichen des abwesenden Christus sei, auch verwürfen sie die unschädlichen Ausdrücke, in, mit und unter.[2])

Was soll man zu diesem Gutachten sagen? Löscher nennt es ein auf Schrauben gesetztes, wodurch sie sich nur immer verdächtiger gemacht hätten. Sixt[3]) aber nennt es eine Erklärung, welche eben so kategorisch als ihrem Zweck entsprechend gewesen sei. Wem soll man Recht geben? Gewiss, wenn diese Erklärung allein vorläge, würde man sie arglos als eine lutherische hinnehmen. Allein die früheren Erklärungen und vor allem das Bekenntniss, welches Eber dem Peucer abgelegt einerseits, und andererseits die Dinge, welche später an den Tag

---

tatem abjicere, qua ipse abjecisset, tacuit prorsus consternatus, ut exanimi similis videretur, sed nullum deinceps verbum amplius de hac controversia intercessit, me omnia dissimulante et ipsum ut pastorem colente.“ Peucer bemerkt auch noch, unmittelbar vor seinem Tod habe er ihn zu sich rufen lassen und als er gekommen, zu sprechen versucht. Seine Kräfte seien aber zu schwach gewesen.

1) Wigand, *de sacramentariismo.* p. 390 b.

2) Wigand p. 390 b u. 391. 3) Paul Eber p. 162.

kamen, machen es unmöglich, die Erklärung so arglos hinzunehmen, und Planck wird nicht so Unrecht haben, wenn er darauf aufmerksam macht, dass sie sich damit geholfen, dass sie den Heidelbergern eine falsche Meinung angedichtet hätten. Die Lehre nemlich, welche sie als die Heidelberger ausgaben, war doch die Zwinglische: denn dass die Sacramente nur *nuda signa* seien, sagte doch nur Zwingli und nicht auch Calvin. Vom lutherischen Standpunkt aus kann man nun freilich sagen und hat man gesagt, trotz aller Verhüllungen komme auch Calvin über die *nuda signa* nicht hinaus, allein man ist aus den früheren Erklärungen zu der Annahme berechtigt, dass die Wittenberger den Calvin günstiger auslegten. Indem sie nun in diesem Gutachten den Heidelbergern nur die Zwinglische Ansicht unterlegten und sich so ausdrückten, als wenn sie das auch für die Ansicht Calvins hielten, blieb ihnen doch noch möglich, die positiven Ausdrücke, deren sie sich bei Darlegung ihrer Lehre bedienten, im Sinne Calvins zu deuten. Eine Zweideutigkeit ihnen Schuld zu geben, muss man sich dann freilich entschliessen.

Schöpfte nun aber der Kurfürst aus diesem Gutachten keinen Verdacht, so natürlich noch weniger aus dem, welches er ihnen über einige, ihm von dem Herzog Christoph von Würtemberg zugeschickte, Schriften von Brenz und Andreä abforderte.[1]) Sie theilten mit Melanchthon die Abneigung gegen die Ubiquitätslehre, aber das durften sie dem Kurfürsten kecklich sagen, denn über den Zusammenhang dieser Lehre mit der Abendmahlslehre war er natürlich nicht unterrichtet, und dieser liess sich daran genügen, dass sie, ohne sich aber näher darüber zu erklären, versicherten, mit den Würtembergern in der Lehre von der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl übereinzustimmen. Die Würtemberger freilich wiesen ihnen in ihrer Censur des ihnen zu Handen gekommenen Gutachtens[2]) nach, dass ihre Lehre von der Person Christi die gleiche sei wie die der Schweizer,

1) Die Schriften waren ohne Frage die aus den Jahren 1562 u. 64, welche sich auf die Ubiquität bezogen.

2) Das Gutachten der Wittenberger (vom 25. April 1564) bei Hutter, *conc. conc.* p. 49 sqq. Die Censur der Würtemberger, unterschrieben von Brenz und Andreä, ibid. p. 61 sqq.

dass diese Lehre aber die Möglichkeit einer leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl ausschliesse. So, meinten sie, möchte auch die Wittenberger Confession von der Gegenwärtigkeit Christi ein *„Cothurnus"* sein. Sie sprachen sich ferner sehr ungehalten darüber aus, dass sie die Lehre von der Ubiquität eine neue Lehre nannten und dass sie so wenig achtungsvoll über Luther sich äusserten.

Es trat nun eine Zeit ein, in der die Wittenberger ungedrängt blieben, ja in der ihre Stellung bei dem Kurfürsten eine festere wurde. Peucer setzte sich gerade jetzt in dem Vertrauen des Kurfürsten fester, die Wittenberger erhielten Verstärkung an den Theologen Pezel, Caspar Cruciger jun. und Wiedebram (der letztere kam an Stelle des 1569 gestorbenen Eber), und diese drei nebst Peucer waren jetzt weniger vorsichtig, als es Major und Eber gewesen waren. Es gelang jetzt, den Kurfürsten gegen die Flacianer einzunehmen und ihn glauben zu machen, diese seien es, welche seine Wittenberger Theologen grundlos in üblen Ruf gebracht hätten. Durch die Haltung der herzoglich sächsischen Theologen auf dem Colloquium zu Altenburg (1568) wurde der Kurfürst noch mehr verstimmt, so dass er 1569 ein Mandat erliess, dem zufolge seine Geistlichen sich verpflichten mussten, gemäss dem *corpus doctrinae Misnicum* zu lehren, und die Flacianischen Irrthümer zu verwerfen.[1]) Dieses *corpus doctrinae* galt von früher her für das Normativ in Kursachsen und war den Wittenbergern sehr genehm, denn dasselbe enthielt die Melanchthonischen Schriften, an welche sie sich bequem anlehnen konnten. Und das wurde jetzt ihre Taktik, sich immer auf dieses *corpus Misnicum* zu berufen. So als Jakob Andreä 1569 mit seinen Bestrebungen, eine Concordie zu erzielen, begann. Nur mit Zurückhaltung äusserten sie sich über die von ihm gemachten Vorschläge, und immer zogen sie sich auf dieses *corpus doctrinae* zurück.[2])

1) Gieseler, Kirchengeschichte III, 2. p. 253.

2) cf. die Antwort Ebers und G. Majors auf die Vorschläge des Andreä bei Hutter 1569 *c. c.* p. 105 sq. und die Antwort, welche dieselben Theologen ihm 1570 gaben, ibid. p. 118 sq.

So standen die Dinge, als im Jahr 1571 ein neuer Catechismus in Wittenberg ausgegeben wurde.[1]) Er erschien anonym, Wigand behauptete aber, Pezel sei der Verfasser desselben. Als Grund der Herausgabe wurde in der von der Wittenberger Fakultät unterschriebenen Vorrede der angegeben: „Luthers Catechismus sei nur für das zartere Alter bestimmt, die in der Lehre weiter Fortgeschrittenen bedürften ausführlicherer und durch mehr Beweisgründe befestigter Erklärungen. Dieses Bedürfniss habe bisher schon die Pädagogen veranlasst, dass einige derselben dieser, andere anderer ausführlicherer Catechismen sich bedienten, welche jedoch weder in der äusseren Anordnung, noch in der Form der Fragen und Antworten und der Redeweise übereinstimmten. Viele pflegten sogar die kirchlichen Streitfragen mit einzumischen und der zarten Jugend Dinge mitzutheilen, die ihr nicht zukämen und sie nur verwirreten. Von den nachtheiligen Folgen hievon hätten sie selbst bei den Prüfungen sich sattsam überzeugt. Um diesem Uebelstand abzuhelfen, hätten sie es für angemessen erachtet, dass ein Catechismus in einer einfachen und bestimmten Form gebraucht würde, der, nach den durch Luthers Catechismus gelegten Anfangsgründen auf diesen selbst in den Knabenschulen folgen könne. Denn die im *examen credendorum* oder in den *locis theologicis* begriffenen Capitel und die Streitfragen, die schon einen geübteren Leser erforderten, könnten noch nicht ganz und gründlich den Knaben gegeben werden, die noch im Lutherschen Catechismus unterrichtet würden. Deswegen hätten sie aus dem *corpus doctrinae,* welches ja von ihrer Kirche als Consens der Lehre der Propheten und Apostel und Symbole angesehen würde, diese Epitome in möglichst kurzem Auszug zusammengewebt, indem sie in concinnen Definitionen das er-

1) *Catechesis, continens explicationem simplicem et brevem decalogi, symboli apostolici, orationis Dominicae, doctrinae de poenitentia et sacramentis, contexta ex corpore doctrinae christianae, quod amplectuntur et tuentur ecclesiae regionum Saxonicarum et Misnicarum, quae sunt subjectae ditioni ducis electoris Saxoniae etc. Edita in academia Wittebergensi et accommodata ad usum scholarum puerilium. 1571.* Nach Planck (II, 2. 572. not.) ist es zweifelhaft, ob der letztere Satz schon in der ersten Ausgabe stand.

klärten und beleuchteten, was im Lutherschen Catechismus summarisch angezeigt wäre. So glaubten sie nun, dass dieser Catechismus von den Jünglingen nach dem Lutherschen und vor dem *examen theologicum* mit Erfolg werde benutzt werden können."[1])

Dieser Anschluss des Catechismus an das *corpus doctrinae Misnicum* erregte sofort den Verdacht, dass man den Lehrbegriff dieses *corpus doctrinae*, also den Melanchthonischen, damit in Umlauf und zur Geltung bringen wolle, aus diesem Grund traten auch sofort lutherische Theologen und Ministerien gegen denselben auf. War es wirklich mit der Herausgabe des Catechismus darauf abgesehen und liess sich das aus dem Inhalt des Catechismus erweisen, so war der Lärm, den die lutherischen Theologen erhoben, nicht so unnatürlich, wie Planck meint: denn es lag ihnen doch sehr nahe, der Geltendmachung des Melanchthonianismus entgegenzutreten. Wenn sie auch weiter nichts daran auszusetzen gehabt hätten, als dass *perplexae, ambiguae, ambidextrae locutiones singulari vafritie ad fallendum simpliciores* darin gebraucht würden, so wäre das schon Vorwurfs genug gewesen: denn hinter solche verschanzte man sich eben, um die Differenz mit der lutherischen Lehre zu verdecken. Die Jenenser Theologen aber, die zuerst auf dem Plan waren, wiesen auch nach, dass die Lehre Luthers darin falsch und ungenau wiedergegeben sei. In dem Abschnitt vom Abendmahl fehlte die Definition Luthers; was die Substanz des Abendmahls sei, war verschwiegen; es war wenigstens nicht deutlich bekannt, dass man den Leib und das Blut des Herrn mit dem Mund und dem Glauben empfangen müsse, sondern nur der Glaube war eingeschärft; ob nur die Würdigen oder auch die Unwürdigen den Leib Christi mit dem Mund empfiengen, darüber war trockenen Fusses hinweggegangen; die falschen Lehren der Sacramentirer waren in diesem Punkt wenigstens nicht widerlegt; über das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters drückte sich der Catechismus so

1) Calinich Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen in d. J. 1570 bis 1574, und die Schicksale seiner vornehmsten Häupter. 1866 p. 37 sq.

unbestimmt und allgemein aus, dass es unbenommen blieb, sich später auf die Seite der Sacramentirer zu schlagen.[1])

Wenn dann daneben noch die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi bekannt war, so war damit wenig gethan, zumal sie in Ausdrücken bekannt war, welche theils an Melanchthon, theils an Zwingli erinnerten:[2]) denn die Gegenwart Christi hatte ja auch Melanchthon stets behauptet, auch zu der Zeit, wo er sich von der Lehre Luthers schon entschieden abgewendet hatte.

Die Wittenberger Theologen liessen sich aber durch die Aufnahme und Censur, welche dieser Catechismus erfuhr, so wenig einschüchtern, dass sie vielmehr noch in demselben Jahr eine Vertheidigung desselben in einer überaus ausführlichen Schrift, der sogen. Grundveste[3]), ausgehen liessen.[4])

Zwar hatte der Kurfürst, als er von ihrer Absicht hörte, ihnen erst befohlen, mit dem Druck des Buchs inne zu halten und sich zuvor gegen ihn über die Bedenken zu äussern, welche ihm gegen den Catechismus durch den Herzog von Braunschweig zugekommen waren, aber es gelang den Wittenber-

---

1) Wigand, *de sacramentariismo* p. 405. Nach Calinich führte die Schrift den Titel: Warnung vor dem unreinen und sacramentirischen Catechismo Etlicher zu Wittenberg durch die Theologen zu Jena. Jen. a. 1571. Die Auszüge bei Wigand stimmen mit denen bei Calinich p. 40—55 überein.

2) *Coena est communio corporis et sanguinis Christi, sicut in verbis evangelii instituta est, in qua sumtione filius Dei vere et substantialiter adest et testatur, se applicare credentibus sua beneficia.*

3) Der Titel: Von der Person und Menschwerdung unseres Herrn Jesu Christi, der wahren christlichen Kirchen Grundvest wider die neuen Marcioniten, Samosatener, Sabellianer, Arianer, Nestorianer, Eutychianer und Monotheleten unter dem Flacianischen Haufen, durch die Theologen zu Wittenberg aus der heil. Schrift, aus den Symbolis, aus den fürnehmsten Conciliis und einhelligem Consensus aller bewährten Lehrer wiederholt und gestellt zu treuer Lehre und ernster Verwarnung an alle fromme und Gottselige Christen. Neben wahrhafter Verantwortung auf die giftigen und boshaften Verläumdungen, so von den *propositionibus* und Catechismo, zu Wittenberg ausgegangen, von vielen dieser Zeit ausgesprengt worden. Wittenberg 1571.

4) Vorangegangen waren zur Vertheidigung des Catechismus noch andere Schriften. Ueber sie, wie über die anderen Schriften, in denen der Catechismus angegriffen war, cf. Calinich l. c. p. 55—64.

gern doch, die Erlaubniss zur Ausgabe des Buchs zu erwirken.[1])

Dasselbe war mit sehr kluger Berechnung auf die damalige Stellung und Stimmung des Kurfürsten geschrieben. Dieser war damals sehr verstimmt gegen die Theologen, welche ihm als Flacianer bezeichnet wurden; war geneigt zu glauben, dass der ganze Lärm, welcher gegen die Wittenberger erhoben wurde, von diesen ausgehe; und wollte immer nur die lutherische Abendmahlslehre in seinem Lande aufrecht erhalten wissen: gegen die Ubiquitätslehre aber, deren Zusammenhang mit der Abendmahlslehre er nicht kannte, war er eingenommen. Sie eröffneten darum ihre Schrift damit, dass sie an alles das erinnerten, was man damals von Irrlehren in ihren Kreisen dem Flacius vorwarf, an dessen Lehre von dem ewigen Wort und dem Sohn Gottes, von der Erbsünde, von der Klotzbusse, von den drei Stücken der Bekehrung, von der Rechtfertigung, von dem Gesetz und Evangelio, vom neuen Gehorsam, von der ewigen Vorsehung Gottes. Dazu kämen dann noch die neuen Lehren von der *communicatio idiomatum*, der *sessio ad dextram patris*, der *ascensio Christi in coelos*. Gegen alle diese Lehren hätten sie vorlängst Zeugniss ablegen müssen, daher der Hass der Flacianer wider sie. An die Flacianer hätten sich aber aus Hass gegen die Wittenberger Fakultät auch Andere, welche sich bis dahin nicht zu den Flacianischen Irrthümern bekannten, angeschlossen und mit ihnen gemeinsame Sache in Verdächtigung der Wittenberger gemacht. Diese Verdächtigungen nun wollen sie ablehnen, vor allem die, dass ihre Lehre von der Person Christi die calvinische sei. Dass dieselbe mit der Calvins übereinstimme, stellen sie nicht in Abrede, aber nicht von Calvin, behaupten sie, hätten sie diese Lehre entlehnt, sondern lange vor Calvin hätten sie schon so gelehrt, denn ihre Lehre sei die Lehre der alten Kirche, und mit Calvin träfen sie eben wie auch mit den Papisten in diesem Festhalten an der Lehre der alten Kirche zusammen.

Sie legen dann in grosser Ausführlichkeit ihre Lehre von der Person und Menschwerdung Christi dar und begleiten sie mit Zeugnissen aus der heil. Schrift und der alten Kirche, gehen von

1) Ibid. p. 67.

da aber über zur Aufzählung aller Häresieen, von Simon Magus bis zu Schwenkfeld, und stellen die „neuen Ubiquitisten“ in eine Linie mit diesem. Zu den neuen Ubiquitisten zählen sie aber nicht nur die Flacianer, sondern auch die Würtemberger, den Brenz und Andreä so wie den Martin Chemnitz.

Erst im dritten Theil kommen sie auf ihren Catechismus zu sprechen und suchen ihn gegen die Anschuldigungen insbesondere des Boëtius und Chemnitz zu rechtfertigen. Aber auch da handeln sie nur sehr vorübergehend von der Lehre vom Abendmahl, denn sie behaupten, um sie bewege sich der Streit gar nicht, da sie in diesem Artikel offenkundig dem Catechismus Luthers gemäss lehrten, es handle sich auch da nur um die Person Christi, und wieder suchen sie zu zeigen, wie die Lehre der Gegner ein Rückfall sei in die alten Ketzereien. Den Nachdruck legen sie aber darauf, dass die Lehre des Catechismus ganz die des *Corpus doctrinae* sei. Das war sie allerdings auch, aber die darin enthaltene Lehre konnte eben im calvinischen Sinn gedeutet werden: darum hatten die lutherischen Theologen auch gegen die im Catechismus enthaltene Abendmahlslehre Widerspruch eingelegt.

Bei dem Kurfürsten fiel es indessen ins Gewicht, dass sie die Uebereinstimmung mit dem *Corpus doctrinae* behaupten konnten, am meisten aber machte ihm Eindruck, dass, wie die Wittenberger behaupteten, der Streit sich nur um die Lehre von der Person Christi drehen sollte. Gegen ihn hatten sich die Wittenberger zu rechtfertigen gewusst, die lutherischen Theologen aber nicht irre gemacht. Diese liessen zahlreiche Schriften gegen die Grundveste ausgehen.[1]) Diess bestimmte den Kurfürsten, die Wittenberger auf den 10. Octbr. 1571 nach Dresden zu berufen und ein bestimmtes rundes Bekenntniss vom Abendmahl ihnen abzuverlangen.[2]) Wieder legten sie ein Bekenntniss ab, mit

1) Die bedeutendste war eine Confession der gesammten niedersächsischen Kirche. Planck II, 2, 585.

2) Nach Calinich (p. 75) hatten die Wittenberger selbst schon am 16. September den Kurfürsten gebeten, er wolle von der Universität Leipzig, den drei Consistorien und den vornehmsten Theologen, Doctoren und Superintendenten des Landes ein Bedenken über ihr Bekenntniss vom heil. Abendmahl einfordern.

welchem der Kurfürst zufrieden war. Es ist dies das unter dem Namen *Consensus Dresdensis* bekannte, und war von den Wittenbergern allein verfasst,[1]) aber von sämmtlichen in Dresden anwesenden Theologen unterschrieben worden. Hutter theilt eine Censur mit, welche Lucas Osiander darüber abgegeben hatte.[2]) Dieser urtheilte, „die ganze Schrift ist durchaus in beiden Punkten, von des Herrn Nachtmahl, und von der Person und Majestät Christi, ihr selbst sehr ungleich und also zusammengetragen, dass unterschiedliche zweierlei widerwärtige Lehrer und Geister darin gespürt werden, davon ein Theil gern die Lehre Lutheri .. fort treiben wollte, der andere Theil aber dieselbe reine Lehre muthwillig wiederum verkehrt, verfälscht und das Zwinglische Gift, wo er kann, darunter menget, und dasjenige, so an ihm selbst recht, bekannt und geschrieben, verdunkelt und mit zweifelhaftigen Reden wiederum hinwegnimmt und verderbt."

Und das beweist Osiander auch.

Die Verfasser des *Consensus* hatten nemlich bei der Lehre vom Abendmahl den Kunstgriff gebraucht, dass sie an die lutherischen Redensarten und Ausdrücke solche von Melanchthon anreihten; wodurch sie die lutherische Lehre im Sinn Melanchthons deuteten. So sagten sie, „das Sacrament des Nachtmahls des Herrn ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter dem Brod und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt," sie fuhren aber fort und sagten: „oder was eins ist: dieses Sacrament ist nach der Erklärung Pauli die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, wodurch der Herr mit den äusseren sichtbaren Zeichen, nemlich mit Brod und Wein, uns wahrhaft gegenwärtig seinen Leib und sein Blut darreicht und uns dadurch seine Verheissungen bekräftigt, dass uns unsere Sünden gewisslich um seines Todes und Verdienstes willen vergeben werden, dass er wahrhaftig bei uns und in uns wirksam sei." So sagten sie: „der Sohn Gottes ist im Abendmahl wahrhaftig und substantiell gegenwärtig, so dass er uns

1) Hutter, *Concord. conc.* p. 162.

2) Ibid. p. 163 sq. Der *Consensus* selbst scheint ganz in Hospinians *Concordia discors* p. 186 sq. abgedruckt zu sein.

in dieser Niessung mit Brod und Wein seinen Leib und sein Blut gibt," fügten aber hinzu: „sich uns selbst und die Verheissung seiner Gnade zuweist (*adplicet*) und uns zu Gliedern seines Leibes macht und in uns Trost wirkt. Denn diese Wirkung geschieht durch die Person, welche die menschliche Natur angenommen hat und in ihr ist er wirksam und um derselbigen willen ist er in uns." So ist einerseits freilich die substantielle Gegenwart des Leibes Christi bekannt, andrerseits wird aber auch gesagt: „der Sohn Gottes sei wahrhaft gegenwärtig in dem Amte, das er eingesetzt, und in den Sacramenten, und durch diese sei er in seiner Kirche gegenwärtig."

Endlich macht Osiander mit Recht darauf aufmerksam, dass des Empfangs des Leibes mit dem Munde nicht gedacht und dass nirgends gesagt würde, dass auch die Unwürdigen den Leib des Herrn geniessen.

Der Kurfürst hatte indessen auch an diesem *Consensus* kein Arg. Dass seine sämmtlichen Theologen ihn unterschrieben, bestärkte ihn in seiner guten Meinung von demselben, denn er konnte doch nicht annehmen, dass alle seine Theologen in Verdacht zu ziehen seien;[1]) es machte auch insbesondere einen guten Eindruck auf ihn, dass der *Consensus* sich ausdrücklich auf Luthers Catechismus berief und sich zu diesem bekannte.[2]) Von der Orthodoxie des *Consensus* war er jetzt überzeugt, war freilich betroffen, als ihm von Heidelberg, wohin er ihn geschickt hatte, berichtet wurde, dass die Heidelberger Theologen denselben wesentlich übereinstimmend mit ihrem Catechismus fänden, liess sich aber doch durch eingeholte Gutachten überzeugen, dass dem nicht so sei[3]) und kehrte wieder zu der Ueberzeugung zurück, dass die Flacianer nur üble Nachreden gegen seine Theologen aufgebracht. Sie liess er jetzt auch seinen Un-

1) Wigand, *de sacramentariismo*, sagt freilich, Selneccer habe berichtet, vornehme Superintendenten hätten geklagt, dass man auf sie nicht gehört habe, und auf einem Convent zu Lichtenberg hätten sie dem Kurfürsten selbst bekannt, sie seien dort betrogen worden.

2) Hutter, *Conc. conc.* p. 166. Auf Pfeffingers Antrieb soll die Berufung geschehen sein.

3) Die näheren Vorgänge bei Calinich p. 88 sq.

muth fühlen, denn als er 1573 nach dem Tod des Herzogs Johann Wilhelm von Weimar die Vormundschaft über dessen Lande überkam, war das Erste, was er that, dass er den Flacius und Heshus aus Jena verjagte, das ganze Land von den Flacianern säuberte und allen Predigern des Landes einschärfen liess, dass sie mit den kursächsischen Theologen den *Consensus* in der Religion halten, die Flacianische Rotte meiden und ihre Schriften nicht lesen; dass sie Melanchthons Schriften in allem approbiren sollten. Viele, die sich weigerten, das zu versprechen, wurden verjagt.

Nie war die Stellung der Wittenberger Theologen eine günstigere und sie hielten sie wohl für eine gesicherte. Da erschien im Jahr 1574 eine Schrift unter den Titel: *exegesis perspicua et ferme integra controversiae de s. coena,*[1]) mit welcher eine gewaltige, ja erschütternde Wendung eintrat.

Wir müssen uns zunächst mit der Frage beschäftigen, wer der Verfasser dieser Schrift war und von welchem Ort sie ausging: denn die Schrift gibt weder über das eine noch das andere Auskunft. Dass sie aus der Druckerei des Buchhändlers Ernst Vögelin in Leipzig ausgegangen war, kam bald an den Tag und steht unzweifelhaft fest. Aber wer war der Verfasser?

Vögelin selbst sagte zwar in dem Verhör,[2]) das man nachmals mit ihm anstellte, der Verfasser sei ein bereits (1573) verstorbener Arzt in Schlesien, Namens Joachim Curäus. Die Schrift sei ihm vor etlichen Jahren schon handschriftlich zugekommen, er habe eine Abschrift davon genommen, aber bald bemerkt, dass sich viele Fehler eingeschlichen hätten, darum habe er sich ein correctes Exemplar zu verschaffen gesucht und dieses drucken lassen, zu keinem anderen Endzweck als zur Verbreitung der Wahrheit, denn „er habe dafür gehalten, dass in dieser streitigen Sache vom Abendmahl keine Erklärung so richtig und dieser Landen Kirchen und Schulen gemässer, auch fürnemlich aus des Hr. Philippi sel. Schriften als ein Kern ausgelesen und zusammengezogen oder ausgeklaubt, als eben diese *exegesis*

1) Neu herausgegeben von D. Schäffer. Marburg 1853.

2) Die Akten des Verhörs bei Löscher *hist. mot.* III, 195 und bei Calinich p. 107 sq.

gethan." Damals aber hat man diese Aussage nicht geglaubt und war überzeugt, dass die Schrift von Wittenberg ausgegangen sei. Das gibt auch Hospinian für eine ganz gewisse Sache aus. Näheres über die Verfasser berichtete dann Löscher. „Die vornehmsten Angeber und Meister, sagt er, waren wohl Pezelius und Peucerus; allein der heimliche Calvinist Esrom Rudingerus, *professor physices* in Wittenberg, des berühmten Camerarii Schwiegersohn, musste die Feder führen. Damit die wahren *auctores* desto verborgener bleiben möchten, ward das Buch zu Leipzig gedruckt, und nahm der Schlesische *Candidatus medicinae*, Joach. Curäus, diese Sorge über sich, als hätte er es selbst gefertigt."

Das wurde die allgemeine Ueberzeugung, bis Heppe[1]) ihr entgegentrat, und zu beweisen suchte, dass Verfasser der Schrift eben der sei, welchen Vögelin angegeben habe.

Er führt diesen Beweis in der Art, dass er erst die Unrichtigkeit der herkömmlichen Meinung damit darzuthun sucht, dass die inhaftirten Philippisten beharrlich jeden Antheil an der Abfassung der Schrift in Abrede stellten; und dass er dann zeigt, wie die Andeutungen über die Person und die Lebensverhältnisse des Verfassers, die in der Exegese selbst vorliegen, mit dem, was über die Person und die Verhältnisse des gedachten Curäus bekannt ist, übereinstimmen. Es gehe, weist er nach, daraus hervor, dass er ein Deutscher und ein Angehöriger der Augsb. Conf., und dass er ein Laie gewesen, und beides war Curäus. Er gebe sich ferner in der Schrift als einen Anhänger Melanchthons zu erkennen und das stimme mit dem überein, was Melchior Adam in seinen *vitae Germanicorum* von Curäus mittheilt. In der Schrift sei von den unevangelischen Lehren vom Sacrament allein die Schwenkfelds, eines Schlesiers, hervorgehoben, das weise darauf hin, dass der Verfasser in Schlesien lebte; an den Ausdrücken endlich, welche in der Schrift

1) Heppe, Kritisch-historische Abhandlung über die im Jahr 1574 zu Leipzig erschienene Schrift . . und über den in diesem Jahr erfolgten Sturz der Philippisten in Kursachsen. Beilage zum 2. Band seiner Geschichte des deutschen Protestantismus.

dem medicinischen und naturwissenschaftlichen Sprachgebrauch entnommen seien, gebe sich der Verfasser als einen Mediciner zu erkennen und das war Curäus.

Diese Argumente haben für uns nicht volle Ueberzeugungskraft. Die in der Schrift enthaltenen Andeutungen über die Person und Lebensverhältnisse des Verfassers passen allerdings auf Curäus, sie könnten aber auch auf eine andere Person passen. Hätte z. B., wie Löscher behauptet, Rüdinger, der Professor physices, die Feder geführt, so würde ja auch auf ihn passen, dass der Verfasser ein Laie und ein Naturkundiger war; aus dem Umstand aber, dass in der Schrift unter den unkirchlichen Lehren vom Sacrament die Irrlehre Schwenkfelds hervorgehoben ist, wird man nicht so viel als Heppe will folgern dürfen, denn auch die Grundveste macht sich besonders viel mit dieser Irrlehre zu schaffen.

Gegen die Autorschaft des Curäus kann man dann einwenden, dass es doch auffallend bleibt, dass man damals nicht nur von lutherischer Seite an der Autorschaft der Wittenberger nicht zweifelte, sondern dass auch reformirte Schriftsteller, wie Hospinian[1]) sie als ausgemacht annahmen. Die Aussage Vögelin's bezeichnen die Berichterstatter dieser Zeit als eine Lüge[2]). Aber freilich, sie stellen nur Behauptungen auf und bringen keine Beweise bei. Auch der doch sonst genaue Löscher erzählt nur, dass der Kurfürst Räthe nach Wittenberg geschickt habe, welche sich nach dem Urheber des Buchs erkundigen sollten, weiss aber von dem Ergebniss nichts weiter zu sagen, als dass die Wittenberger an der Exegesis keinen Theil haben wollten, und sonst zweifelhaft geantwortet hätten; dann, dass endlich offenbar geworden, dass das Buch bei Vögelin in Leipzig gedruckt worden. Dieser sei darum in Verwahrung gebracht und wegen des Ver-

1) Hospinian, *hist. sacr. p. 347. Theologi Wittebergenses ediderunt exegesin perspicuam.* So auch in *Concordia discors. p. 23.*

2) *Wigand de sacram. p. 409 b. Insuper deprehensos in scelere audio fabulam fingere . . esse quendam auctorem nebulosi istius scripti procul in alia regione extra territorium, in quo vivunt, et eum quidem esse mortuum. Sic mendaciis mendacia cumulantur.* Hutter, *Conc. conc.* p. 172. *Postmodum (Wittebergenses) autorem exegeseos confinxerunt alium et quidem professione medicum, Silesium, J. Curaeum.*

fassers gefragt worden, und da habe er dann, gedrängt, alles auf den Curäus, der ausser Lands gewesen, geschoben.

Hatte sich die Autorschaft der Wittenberger damals so genau herausgestellt, dass Löscher sich der Beibringung der Beweise glaubte überheben zu dürfen, oder hat man vorschnell als bewiesen angenommen, was noch nicht genugsam bewiesen war?

Ein Anzeichen finde ich doch, dass Löscher der Sache nicht genau nachgegangen ist. Er berichtet nemlich, ein Schlesischer Candidat der Medicin, Joachim Curäus, habe „die Sorge über sich genommen, als hätte er das Buch selbst gefertigt." Er selbst nennt einen Curäus, wie Vögelin einen nennt, er aber sagt von demselben: „er war ausser Landes", rechnet ihn also noch unter die Lebenden, während Vögelin seinen Curäus als einen bereits Verstorbenen bezeichnet. Aber auch diess berichtet Löscher, ohne gewahr zu werden, dass er selbst denselben kurz zuvor als einen Lebenden bezeichnet hatte[1]).

Das ist doch eine nicht geringe Ungenauigkeit, und erweckt den Argwohn, dass man eben damals den Aussagen Vögelins keinen Glauben geschenkt hat, ohne bestimmte Beweise gegen seine Aussage zu haben.

Es ist unter diesen Umständen schwer eine Entscheidung zu treffen. Positive Beweise liegen für keine der beiden Behauptungen vor, denn die Aussage Vögelins wird man nicht als positiven Beweis anführen wollen. Vögelin ist in der ganzen Sache so verfahren, dass er für sein Zeugniss nicht unbedingt Glauben in Anspruch nehmen darf. Die Versuchung, einen anderen als Autor vorzuschieben, lag nahe genug. Steckte er, was wenigstens möglich und was uns wahrscheinlich ist, mit den Wittenbergern unter Einer Decke, so hatte er mit ihnen ein Interesse, den Verdacht von ihnen als den Verfassern abzulenken. Konnte er glauben machen, dass ein Ausländer, und noch dazu ein Verstorbener, der Autor sei, so hatte er sich und den Wittenbergern damit gedient.

Indessen, da von der anderen Seite auch keine positiven Beweise für die Autorschaft der Wittenberger beigebracht worden

1) Wigand l. c. 409 b. ist der Genauere, denn er sagt von dem Autor: *eum esse mortuum.*

sind, und da das Zeugniss Vögelins für die Autorschaft des Curäus wenigstens negativ dadurch bestätigt wird, dass von den in Haft genommenen Theologen keiner der Autorschaft geständig war, so kann man eben so wenig an den früher gang und gäben Annahmen festhalten. Lassen wir es also dahin gestellt sein, wer der Verfasser war, und wenden wir uns der Frage zu, was denn den Buchhändler Vögelin bewogen habe, die Schrift herauszugeben; und zwar so, dass man den Verfasser und den Drucker an ganz anderem Ort suchen sollte. Vögelin hat sich nemlich das Papier zur Schrift aus Frankreich holen lassen, „damit man sollte dafür halten, dass es ein ausländischer Druck sei", und hat die Schrift selbst corrigirt und die corrigirten Druckbogen dann verbrannt, damit der Ort, wo sie gedruckt wurde, verborgen bleibe. Die Schrift selbst aber wurde in der Stille verbreitet, nicht durch den Buchhandel, sondern auf Privatwegen. In Leipzig wurden gar keine Exemplare verkauft, wohl aber viele verschenkt, in Wittenberg wurde die Schrift durch die Professoren unter den Studirenden verbreitet. Das alles ist auffällig.

Vögelin hat freilich das zu rechtfertigen und zu erklären versucht.

Als Grund der Herausgabe giebt er das Interesse an, das er an dem Abendmahlstreit genommen, und beruft sich zur Bezeugung seines Interesses an theologischen Fragen auf seine vierzehn Jahre zuvor unternommene Herausgabe des *Corpus doctrinae,* welches der Kurfürst doch erst später in seinen Landen eingeführt habe. Als die Gründe seines heimlichen Verfahrens gibt er aber diese an: er habe voraussehen können, dass die Schrift heftig würde angefochten werden, und habe geglaubt, der Aufnahme der Schrift selbst Eintrag zu thun, wenn bekannt würde, dass die Herausgabe von einem Laien ausgegangen sei, da „leider in der Kirche dieser Brauch wieder einreissen wolle, dass sich sonst niemand um die theologischen Händel sollte anmaassen, als nur die Theologi." Den Autor endlich, gibt er an, habe er nicht nennen dürfen, da er sonst sich und den Wittenbergern Verlegenheiten bereitet hätte: denn da die Schriften des Curäus seiner Zeit in Wittenberg und Leipzig erschienen waren, hätte man zu leicht auf Wittenberg oder Leipzig als Druckort gerathen.

Aber waren diese Erklärungen befriedigend? Hatte Vögelin ein solches Interesse an den theologischen Fragen in der Richtung der Wittenberger, liegt da die Annahme nicht nahe, dass er die Herausgabe der Schrift nicht ohne ihr Vorwissen vorgenommen, vielleicht sogar dass sie ihn zur Herausgabe derselben veranlassten? An Vertretung ihrer Auffassung musste ihnen nothwendig viel gelegen sein, sie selbst konnten, wie Calinich mit Berufung auf einen Brief von Ursinus an Bullinger erinnert[1]), nicht frei schreiben, sie durften ja nicht einmal Wort haben, dass sie so vom Abendmahl dächten, wie in dieser Schrift zu lesen war. Konnten sie aber eine solche Schrift in Umlauf bringen, ohne dass man dieselbe auf sie zurückführen konnte, so war ihrer Sache ein grosser Vorschub geleistet. Und konnten sie nicht glauben, dass jetzt der passende Zeitpunkt gekommen sei, mit der Lehre, die man eigentlich meinte, hervorzutreten, aber doch so, dass man nicht mit seinem eigenen Namen und seiner eigenen Person dafür einzustehen brauchte?

Auch für diese Ansicht lassen sich freilich keine positiven Beweise beibringen, aber sie scheint uns viele Wahrscheinlichkeit für sich zu haben.

Wie es sich nun aber auch mit der Autorschaft der Exegesis und mit den Motiven zur Herausgabe derselben verhalten haben mag, das steht fest, dass ihr Erscheinen die Lage der Wittenberger von Grund aus änderte.

Waren die Wittenberger die Verfasser, oder wussten sie wenigstens um die Herausgabe derselben, oder steckten sie gar dahinter, so bleibt es bei der bisherigen Annahme, dass man in jenen Kreisen einsah, man müsse endlich bestimmte Farbe geben, und dass man jetzt glaubte, des Kurfürsten so sicher zu sein, dass man diess wagen durfte: denn damit, dass man sich den Schein erhielt, als sei man gut lutherisch, war das Ziel noch nicht erreicht: diess ging ja dahin, die Lehre, welche von den Gegnern als die lutherische bezeichnet wurde, zu verdrängen.

---

1) Calinich p. 104.

Für diesen Fall hatten die Wittenberger sich selbst verrathen und hatten sich verrechnet, denn sie hatten den Kurfürsten keineswegs so weit gebracht, als sie in diesem Fall meinten. Hat aber Vögelin die Schrift eines Fremden und ohne Vorwissen der Wittenberger herausgegeben, so hat er, ohne es freilich zu wollen, Anlass gegeben, dass den Wittenbergern und Leipzigern die Maske abgerissen wurde, und hat er das schwere Gewitter, das jetzt über sie hereinbrach, heraufbeschworen: denn mochten sie auch die Autorschaft und das Mitwissen um die Herausgabe der Schrift in Abrede stellen, dass sie mit dem Inhalt derselben einverstanden seien, konnten sie nicht läugnen.

Wenden wir uns nun zu der Schrift selbst und fragen wir nach ihrem Inhalt und ihrer Bedeutung.

In ihr finden wir nichts, was die Theologen dieser Richtung nicht schon in früheren Schriften gesagt hatten, nichts, was die, welche sie kannten, hätte überraschen können, daher nahmen auch die lutherischen Theologen nicht viel Notiz von ihr, und nur zwei von ihnen, Wigand[1]) und Heshus, schrieben dagegen. Aber der Standpunkt der Philippisten war darin mit einer Präcision dargelegt, wie nie zuvor; der Gegensatz gegen die Lehre Luthers und gegen die der jetzigen Lutheraner war darin scharf hervorgehoben und alles zusammengetragen, was zur Begründung ihrer Auffassung beitragen konnte[2]). Die Schrift enthält das vollständige Programm dieser Partei. Es ist dies der Hauptgrund, warum wir nur durch positive Beweise überzeugt werden könnten, dass die Schrift nicht von einem der Führer der Partei ausgegangen ist. Es wäre nicht undenkbar, aber doch zu verwundern, wenn ein diesem Kreis ferner Stehender vor Jahren schon das erste Programm entworfen hätte.

Sehr bezeichnend ist es schon, dass die Schrift der Lehre vom Abendmahl die von der Person Christi und den Sacramenten überhaupt vorangehen lässt, und zwar aus dem Grunde, weil die

---

1) Die Analyse der Wigandischen Schrift in Wigand *de sacram. p. 409.*

2) *Wigand l. c. 409. Prodiit typis excusa quaedam exegesis de coena Domini in quam tota doctrina sacramentariorum et omnia ipsorum argumenta in unum quasi acervum summo studio ac labore congesta sunt.*

Sacramente Theile des Amtes seien, durch welche Christus bis zur Vollendung der Kirche in den Gläubigen wirksam sein wolle. Aus der Lehre von der Person Christi soll erhellen, in welchem Sinn von einer Gegenwart Christi hier auf Erden und auch im Abendmahl die Rede sein kann. Die Lehre ist die: in Christo sind zwei Naturen zu Einer Person geeint, so aber, dass beide unvermischt bleiben. Das gilt auch von dem auferstandenen und gen Himmel gehobenen Christus. Ist Christi Leib von da an auch der erhöhte, so bleibt dieser Leib doch Leib und behält die Eigenschaften eines Leibes bei, er ist jetzt ein geistlicher Leib, während er früher ein animalischer war. Daraus ergibt sich auch, welches die rechte Lehre von der *communicatio idiomatum* ist. Sie besteht nur darin, dass man die Eigenthümlichkeit der einen Natur von der Person in *concreto* aussagt. Man kann also sagen: Christus hat gelitten, Christus ist überall, die Meinung ist aber nicht die, dass die göttliche Natur gelitten hätte, oder dass die menschliche Natur an mehreren Orten zugleich sei: denn eine wirkliche gegenseitige Mittheilung der Eigenschaft der einen Natur an die andere findet nie Statt[1]), das verstiesse gegen die oberste Regel: *confundens proprietates, confundit naturas.* Von einer Gegenwart Christi hier auf Erden kann darnach nur in dem Sinne die Rede sein, dass er inwendig durch Wort und Sacrament in den Gläubigen wirksam ist, ihren Glauben entzündet und mehrt, und diess neue Leben durch den heiligen Geist in ihnen schafft, ohne aber, dass man sich die Sache so zu denken hat, als ob Christus in magischer oder physischer Weise an Wort oder Sacramente gebunden wäre.

Da angelangt, handelt die Schrift des Näheren von den Sacramenten. Sie definirt dieselben als *ritus incurrentes in oculos, instituti ut sint sigilla promissionis et testimonia applicationis promissionis universalis ad singulos.* Die zwei von Christo eingesetzten Sacramente entsprechen dem Bedürfniss des Menschen. Dieser bedarf der Einpflanzung in Christum, darum die Taufe, welche das Siegel dieser Einpflanzung ist. Und er bedarf der stetigen Nah-

1) *p. 15. Constanter igitur physicam illam communicationem proprietatum in naturis explodimus.*

rung, darum das heilige Abendmahl, welches das Pfand und das Siegel derselben ist. Christus bezeugt da durch ein gewisses Pfand, dass er den Gläubigen allezeit gegenwärtig sein, sie mit seligem Leben erfüllen und ihre Leiber dereinst zu ewigem Leben auferwecken will. Diese Gegenwart Christi in uns will aber recht verstanden sein. Es ist nur eine Gegenwart seiner göttlichen Natur: denn die menschliche ist im Himmel und fern von uns; die göttliche Natur aber ist im Abendmahl nicht anders gegenwärtig, als sie anderswo gegenwärtig ist, und ist nicht etwa in magischer Weise an die Sacramente gebunden, die Gegenwart ist also nur eine Gegenwart der Wirksamkeit (*efficaciae*). Mit dieser Gegenwart Christi ist aber auch eine Mittheilung Christi gesetzt und zwar eine geistige und eine leibliche. Die letztere ist aber nicht so zu verstehen, als ob sie eine Mittheilung des Leibes Christi sei, denn der Leib Christi ist fern von uns, sonach kann auch kein Theil der Substanz dieses Leibes uns mitgetheilt werden, darunter ist vielmehr nur eine geistige Einigung mit der Gottheit Christi zu verstehen.

Damit sind alle Grundlagen für die Lehre vom Abendmahl gegeben. Man kann das Abendmahl definiren als eine von Christo eingesetzte Ceremonie, in welcher mit den sichtbaren Zeichen von Brod und Wein eine Mittheilung des Leibes und Blutes Statt hat, der Sinn derselben ist aber nur der, dass Christus den Gläubigen gegenwärtig ist und ihnen bezeugt, dass er sie seiner Wohlthaten theilhaftig machen, sie als Glieder in seinen Leib einfügen und in ihnen wohnen wolle. Die Gegenwart Christi, die man auch eine substantielle nennen kann, muss man betonen denen gegenüber, welche das Abendmahl so auffassen, als wenn Brod und Wein nur an den abwesenden Christus erinnern sollten, aber auch nur in dem Sinn ist Christus substantiell gegenwärtig, dass er in uns wirksam ist, wie es der heilige Geist ist[1]).

1) *Testimonium contra omnes Fanaticos et Enthusiastas, qui fingunt hanc sacrae coenae administrationem tantum esse repraesentationem quasi scenicam Christi absentis, aut nudam picturam significantem quid divini, aut tantum notam professionis, sicut toga discernebat Romanum a Graeco. Neque concedunt has sacras actiones esse organa, per quae spiritus sanctus in credentibus sit efficax. E contra nos statuimus, Christum, ut in ministerio, vere piis esse praesentem et cum hac sumtione vere eis praestare, quae promittit evangelium.*

Hält man daran fest, dass es sich im Abendmahl um eine solche Gegenwart Christi handelt, so wird man nicht zu der albernen Frage kommen, welcher Art die Einigung des Leibes Christi mit dem Brode sei, denn mit uns handelt Christus, und nicht mit den Elementen von Brod und Wein hat er es zu thun. Ueber den Sinn der Ausdrücke: „das ist mein Leib, der Kelch ist das neue Testament in dem Blute Christi" war auch die alte Kirche nie zweifelhaft, und immer legte sie dieselben so aus, dass Christus durch diesen Genuss uns bezeuge, dass uns Vergebung der Sünden und ewiges Leben gegeben werden solle. Sehr viele Güter (nicht *umbrae, typi, ornamenta disciplinae externae aut politiae, qualia sunt bona legis*) werden uns da zu Theil. Eine Synecdoche und Metonymie muss man freilich in diesen Ausdrücken annehmen. Die letztere nimmt auch Luther an, und es lässt sich an dem Beispiel, das er selbst beibringt, am deutlichsten zeigen, wie der Ausdruck: „der Kelch ist das neue Testament" gemeint ist. Er sagt: die Taube ist der heilige Geist. Damit kann nicht gemeint sein, dass der heilige Geist mit der Taube mehr gegenwärtig war, als an anderen Orten, denn bei Gott kann man keine locale Gegenwart annehmen, der Sinn ist also nur der: mit dieser sichtbaren Gestalt einer Taube wurde der heilige Geist Christo infundirt, die Gegenwart des heiligen Geistes bezieht sich aber nicht auf die Taube, sondern auf Christum, von einem Gebundensein des heiligen Geistes an die Taube ist also hier so wenig die Rede, wie dort von einem Gebundensein Christi an die Elemente, hier wie dort ist nur von einer Gegenwart der Wirksamkeit die Rede. Entgegnet man nun aber darauf, das sei gegen die buchstäbliche Auslegung, (*τὸ ῥητὸν abjici*), so sagt die Exegesis dagegen: die Auslegung ist gemäss der Absicht Christi, der einen Ritus einführen wollte, durch den die Mittheilung seiner Wohlthaten bezeugt werden sollte. Die Exegesis fragt, ob dieselben nicht buchstäblicher auslegen, welche den Ausdruck sacramental verstehen und einfach glauben, dass wir durch den Genuss im Abendmahl des Leibes Christi theilhaftig werden. Eben darum haben auch die Jünger keinen Zweifel gehabt, wie sie die Rede Christi im Abendmahl aufzufassen hätten: denn sie haben sich erinnert, dass der Herr in einer längeren Rede schon von

dem Genuss seines Fleisches gesprochen und darunter das verstanden hat, dass er in den Gläubigen wirksam sein wolle. Nannte nun Christus, als er mit ihnen beim Mahle sass, das Brod seinen Leib, so wusten sie, dass die Meinung die sei, das Brod sei ein Siegel dieser Mittheilung, nicht aber dachten sie an eine wunderbare Fortpflanzung seines wirklichen Leibes, und nicht daran, dass ihnen etwas gegeben werden solle, das ganz verschieden war von der Wohlthat, welche ihnen im Evangelium verheissen war. Der Ausdruck: „dies ist mein Leib", findet dann weiter seine Erklärung an dem folgenden: „der Kelch ist mein Blut des neuen Testaments", denn so heisst es, und nicht etwa: der Wein ist mein Blut. Den Sinn dieser Worte aber hat der Apostel Paulus am deutlichsten erläutert, wenn er sagt: „der gesegnete Kelch ist die Gemeinschaft des Blutes Christi, das gesegnete Brod die Gemeinschaft seines Leibes". Da sagt er nicht: das Brod ist der wahre wesentliche oder substantielle Leib Christi, sondern: das Brod ist die äussere sichtbare Sache, dadurch es zu einer Gemeinschaft zwischen uns und dem Leibe Christi kommt. Dass diess der Sinn der Worte ist, und nicht etwa der, dass die Gemeinschaft des Leibes eine Mittheilung des Leibes an das Brod bedeute, erkennt man daran, dass Paulus das Abendmahl dem Mahl der Heiden entgegenstellt. Die Heiden, sagt er, gehen da eine Gemeinschaft mit den Götzen ein, wir eine mit Christo, also nicht von einer Gemeinschaft mit dem Brod ist die Rede, sondern von einer Gemeinschaft Christi mit den Frommen. — Der Verfasser der Exegesis unternimmt es ferner, seine Uebereinstimmung mit der Augustana darzuthun, freilich mit der Bemerkung, dass eine bessere Erkenntniss, eine genauere und richtigere Fassung, damit nicht ausgeschlossen sei, wie er denn auch an ihr gebessert habe. Er bekennt also mit der Augustana eine leibliche Gegenwart im Abendmahl, aber so, dass damit nicht eine Verbindung des Leibes mit den Symbolen gesetzt ist, sondern nur eine solche, die dem Menschen heilsam ist[1]). Um Alles zu erschöpfen, so berührt der Verfasser der Exegesis auch noch die Frage, was denn die Gottlosen im Abendmahl empfingen, bezeichnet sie aber als eine müssige. Die Mei-

1) *Praesentia, quae homini salutaris est.*

nung, dass auch die Gottlosen den Leib Christi geniessen, leitet er von der katholischen Lehre von der Transsubstantiation ab. Besteht nun aber keine Verbindung des Leibes mit den Symbolen, so fällt die ganze Frage nach dem Genuss der Ungläubigen dahin; und ist das Wesentliche im Abendmahl die Gemeinschaft mit Christo, so folgt daraus, dass es nur für die Frommen eingesetzt ist, denen also, welche die Verheissung des Evangeliums nicht auf sich beziehen dürfen, ist auch das Siegel, welches den Frommen diese Gemeinschaft bezeugt, unnütz.

Nachdem so im ersten Theil die Lehre positiv dargelegt war, wendet sich der zweite Theil gegen die falschen Auffassungen, und beginnt mit einem Ueberblick über die Entwicklung der Lehre. Es wird da anerkannt, dass Luther zum Kampf herausgefordert wurde durch diejenigen, welche in den Sacramenten nur äussere Zeichen und *notae professionis* sahen, aber es wird dann doch auch bemerkt, dass man lutherischer Seits, auch nachdem von der anderen Seite richtiger gelehrt wurde, den Streit fortgesetzt habe, weil man im Streit gegen die Widersacher sich einige Meinungen, welche ihre Wurzel in der Transsubstantiations-Lehre hatten, angeeignet und diese nicht habe fahren lassen wollen. Und so wie er es angedeutet, habe er sich auch bei Luther verhalten. Der schlimmere Streit aber brach nach Luthers Tod aus, und da wird denen, welche die Lehre Luthers vertraten, Schuld gegeben, dass sie mehr und mehr wieder den Meinungen der Katholiken verfallen seien und jetzt von einer Einigung des Leibes Christi mit dem Brode sprächen. Ausführlich wird ihre Lehre dargelegt und widerlegt, am ausführlichsten die von der *communicatio idiomatum*. Mit ihr, wird behauptet, werde alle Wahrheit der menschlichen Natur in Christo aufgehoben.

Hören wir noch die Vorschläge zu einer Einigung, welche zum Schluss beigefügt werden. Sie werden eingeleitet durch die Bemerkung, dass man nicht zu zäh an der Autorität derer, welche die Kirche gegründet, hängen, und der besseren Erkenntniss, welche sich später geltend gemacht habe, Raum verstatten solle. Es wird hingewiesen auf die Beschaffenheit der Reformirten, auf den Stand ihrer Gemeinden, auf die Blüthe der Studien

in ihren Kreisen, auf ihre Lehre, die den Symbolen der alten Kirche gemäss sei, auf den Vorzug, den sie vor der lutherischen Kirche dadurch hätten, dass sie so viele Märtyrer zählten. Solle man, wird gefragt, sie verdammen, weil man in Einem geringfügigen Punkt nicht mit ihnen übereinstimme? Sei man doch auch in Betreff der Lehre vom Abendmahl in dem wesentlichsten Punkt einig, in dem von der Frucht des Abendmahls. Die einzige Differenz sei die über die Frage, ob der menschliche Leib Christi im Abendmal gegenwärtig sei? Da möge man aber zudem bedenken, das man lutherischer Seits an die Gegenwart eines menschlichen Leibes glaube, der in Wahrheit keiner sei, denn man entkleide ihn ja aller Eigenthümlichkeiten eines Leibes. Oder solle man sich auf Luther berufen, als durch den alles schon entschieden sei? Als wenn man bei aller Achtung vor Luther nicht zugeben müsste, dass er in der Hitze des Streites nicht selten zu weit gegangen sei, so dass es doch besser wäre, sich an die anzuschliessen, welche Luthern von Gott an die Seite gegeben worden und die richtiger geredet hätten.

Nachdem der Verfasser nun unterschieden hat zwischen den Lehren, welche man ertragen könne, wenn man sie auch nicht für richtig erkenne, und denen, welche unter allen Umständen verworfen werden müssten, wohin die lutherische Lehre von der *communicatio idiomatum* gerechnet wird, weil diese wider die beiden Artikel von den Naturen in Christo und von seiner Himmelfahrt stritten, wird der Vorschlag gemacht, man möge, bis eine Synode definitiv entschieden, darin übereinkommen, dass man die Lehren von der Ubiquität, von dem Genuss des wahren Leibes von Seite der Gottlosen, fahren lasse und sich in einer bestimmten Formel einige. Als solche nennt er die: das Brod sei die Gemeinschaft des Leibes Christi. Er empfiehlt weiter, dass man sich an die Ausdrücke und Erklärungen Melanchthons halten möge, und gesteht offen diesen den Vorzug vor der Augustana, die von vielen falsch gedeutet worden und in einer Zeit abgefasst sei, in welcher man noch nicht so klar gewesen sei, wie in späterer Zeit.—

Das ist der Inhalt der Exegesis, von der Wigand sagte, sie enthalte die Lehre der Sacramentirer; von der Heppe aber behauptet, sie stimme mit der Lehre Melanchthons und des *Corpus*

Misnicum völlig überein; und Ebrard[1]), ihr Inhalt sei ungefährlich und harmlos.

Ungefährlich und harmlos sollte eine Lehre sein, welche aus der lutherischen Lehre alles das streicht, was mit dieser Lehre vom Abendmahl gesetzt ist, und das alles als Irrthum bezeichnet, die *unio sacramentalis* von Brod und Leib, den mündlichen Genuss, den Genuss der Ungläubigen, die Möglichkeit einer Gegenwart des wahren Leibes Christi im Abendmahl? Geht doch die Tendenz dieser Schrift geradezu dahin, für die darin niedergelegte Lehre nicht etwa Duldung in Anspruch zu nehmen, sondern sie als die allein richtige zur Anerkennung und Herrschaft zu bringen!

Sicher ist, dass die Lehre der Exegesis unlutherisch ist, ob man sie calvinisch oder melanchthonisch nennen will, ist gleichgültig. Allerdings haben die Philippisten dieser Zeit stets behauptet, sie lehrten nur, was Melanchthon gelehrt habe, und hat die Exegesis sich wohl gehütet, auch nur den Namen Calvins zu nennen, und hat sie absichtlich sich auf den Boden des *Corpus Misnicum* gestellt: denn darin war die Abendmahlslehre vag und allgemein genug gefasst. Aber es ist ja zur Genüge nachgewiesen, dass Melanchthons Abendmahlslehre auf einem abschüssigen Boden stand, der zum Calvinismus trieb. Und bei diesem waren die Philippisten längst angelangt. Sie waren insofern doch weit über Melanchthon hinausgegangen, als sie, was Melanchthon nie that, aus der melanchthonischen Abendmahlslehre Consequenzen zogen, durch welche diese Lehre eben in den bestimmtesten Gegensatz gegen die Lehre Luthers trat. Ob den Philippisten diess nicht zum Bewusstsein gekommen war? Es mag unter ihnen Einzelne gegeben haben, denen dieses Zusammenfallen des Melanchthonismus mit dem Calvinismus verborgen blieb, von der Mehrheit kann man es nicht annehmen, sie wusste sich der Sache nach eins mit Calvin, statuirte keinen wesentlichen Unterschied zwischen Melanchthons und Calvins Lehre und beharrte dabei, im Gegensatz stehe man nur mit denen, welche in den Sacramenten nur leere Zeichen erblicken wollten. Wie hätten sie sonst

1) Handbuch der chr. Kirchen- und Dogmengeschichte III, 241.

auch in so regem Verkehr mit den Heidelbergern und Schweizern stehen und deren Schriften so eifrig verbreiten können, und wie hätten sonst die Schweizer und Heidelberger sie so ganz als die Ihrigen ansehen können?

Doch wir wollen uns vorerst noch nicht weiter mit den Philippisten zu schaffen machen, sondern noch bei der Exegesis stehen bleiben, und dann von den Ereignissen berichten, welche sich an dieselbe anreihen.

Mag die Exegesis von den Wittenbergern verfasst sein oder von einem Anderen, sie bezeichnet genau den Standpunkt, welchen die Philippisten einnahmen, und wir ersehen aus ihr, wie sie sich die Sache zurecht legten.

Melanchthon, wird behauptet, hat immer das Rechte vom Abendmahl gelehrt, Luther aber hat sich von Anfang an nicht weit genug von der Transsubstantiationslehre entfernt. Indessen hat Luther sich doch nie gegen Melanchthons Lehre erklärt, was als Beweis dafür anzusehen ist, dass er in dem, was er im Anfang geltend machte, nicht das Wesen der Lehre gesehen hat. Sonach hat man ein Recht, die Auffassung Melanchthons, die auch in der Augustana niedergelegt ist, und zwar nach den Erklärungen, die er selbst darüber gegeben, und nach den Verbesserungen, die er angebracht hat, als die Lehre der lutherischen Kirche anzusehen. Es war eine Gnadenführung von Gott, wird weiter gesagt, dass Er den Melanchthon neben Luther gestellt, und Luthern durch Melanchthon hat corrigiren lassen. Von diesem guten Weg gingen spätere Theologen in ihrer Feindseligkeit wider Melanchthon ab, stellten das an der Lehre Luthers, was dieser selbst hatte zurücktreten lassen, wieder in den Vordergrund, und fügten die die ganze Lehre von der Person Christi verkehrende Lehre von der Ubiquität hinzu. Ihr gegenüber vertritt die Exegesis angeblich die Lehre Melanchthons, in Wahrheit aber giebt sie der Lehre Melanchthons eine Deutung, welche ihr allerdings gegeben werden kann, welche aber von Melanchthon selbst in dieser Schärfe und Bestimmtheit nicht ausgesprochen war, und welche in allen wesentlichen Stücken mit der Abendmahlslehre Calvins übereinkam: denn sagt man von Calvin, er habe im Abendmahl nur eine Gegenwart Christi im Geist

gelehrt, eine Gegenwart des Leibes aber nur in dem Sinn, dass von dem im Himmel als an einem bestimmten Ort weilenden Christus eine geistliche Wirkung ausgegangen sei; er habe keinerlei Verbindung von Leib und Brod angenommen, also keine Mittheilung des Leibes Christi in oder unter dem Brod; er habe den mündlichen Genuss und den Genuss der Gottlosen geläugnet, so hat man doch wohl das Wesentliche seiner Lehre damit genannt. Das alles aber findet sich in der Exegesis.

Warum soll man nun von dem Inhalt der Exegesis nicht gleich gut sagen können, er sei calvinisch, als der Verfasser davon sagte, er sei melanchthonisch? Beides war eben in eins zusammengefallen. Richtiger aber war es in der damaligen Zeit, den Inhalt calvinisch zu nennen, denn ob sich die melanchthonische Lehre so deuten liess, darauf einzugehen war nicht Sache der lutherischen Theologen, sie constatirten das Faktum, dass man hier die gleiche Lehre fände, wie bei den Sacramentirern.

Und so sah auch der Kurfürst von Sachsen die Sache an, nachdem er von verschiedenen Seiten, von Privaten und fürstlichen Höfen, auf die Exegesis aufmerksam gemacht, sich mit dem Inhalt derselben bekannt gemacht hatte.

Er war sofort entschlossen, der Sache auf den Grund zu gehen. Gleich bei der ersten Untersuchung, die er anstellen liess, stellte sich heraus, dass Vögelin in Leipzig sie herausgegeben, dass die Wittenberger ihren Inhalt nicht verwerflich gefunden, dass die Schrift in Wittenberg verkauft und von den dortigen Professoren den Studierenden empfohlen worden war. Aufgefangene Briefe der Wittenberger kamen hinzu, welche den Kurfürsten in dem Verdacht bestärkten, dass die Wittenberger die Schrift verfasst hätten. Damit war ihm der Beweis geliefert, dass sie ihn bis dahin getäuscht hatten, und das verargte er ihnen um so mehr, als er in den letzten Jahren zu wiederholten Malen Verdacht gegen sie ausgesprochen, den sie immer wieder zu zerstreuen gewusst hatten; und als er sie zu wiederholten Malen hatte warnen lassen. Sein Unwille traf vor Allen seinen Leibarzt Dr. Peucer, den liess er am 1. April 1574 verhaften und die bei ihm vorgefundene Corre-

spondenz liess er wegnehmen. In rascher Folge reihte sich die Verhaftung des Hofpredigers Dr. Schütz, des Dr. Stössel und des Geheimen-Raths Dr. Cracau an[1]).

Nachdem dann durch eine Commission von Hof- und Landräthen der Process gegen diese vier Männer eingeleitet worden war, berief der Kurfürst (im Mai) die Landstände nach Torgau, liess ihnen alle auf diese Sachen bezüglichen Documente vorlegen, und forderte sie auf zu einem Gutachten über die Weise, wie er sich zu den angeklagten Personen, als den Anstiftern dieser Sache, verhalten solle, und über die Mittel, die zur Verhütung eines Einreissens der sacramentirischen Lehre in seinen Landen zu ergreifen seien. Die Aufgabe der Landstände war also eine doppelte. Der ersteren entledigten sie sich nicht zur Zufriedenheit des Kurfürsten[2]). Sie fanden zwar die vier genannten Männer strafbar, trugen aber doch auf eine mildere Behandlung derselben an, als dem Kurfürsten angezeigt schien. In Betreff des anderen Punktes ging ihre Meinung dahin, der Kurfürst solle allerdings Massregeln treffen, durch welche die reine Lehre im Lande in Geltung bliebe.

Dafür hatte der Kurfürst schon Vorsorge getroffen. Er hatte von einer Anzahl von Superintendenten von Dresden, Leipzig und Torgau ein Bekenntniss vom Abendmahl fertigen lassen. Dieses wurde sämmtlichen Wittenberger und Leipziger Theologen,

---

1) Eine eingehende Darlegung aller auf diese Angelegenheit bezüglichen Handlungen auf Grund der im Dresdner Archiv befindlichen Originalakten gibt Calinich in seiner Schrift: Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen in den Jahren 1570—1574. Leipzig 1866.

2) In dem eigenhändigen Aufsatz des Kurfürsten (Bedenken Kurfürst Augusti mit eigner Hand geschrieben, von etlichen Artikeln, welche in dem Abschied zu Torgau gehandelt worden, d. d. 28. Mai), welcher den Ständen vorgelesen wurde, heisst es: „Und dieweil die Räthe in ihrem Bedenken so kaltsinnig, so könnte gleichwol, so viel die bestrickten Personen anlangt, ihnen zu einer Erinnerung das eingebildet werden, dass beide Pfaffen meine Beichtväter und Seelsorger gewesen, Dr. Peucer mein Leibarzt, dem ich meinen Leib, mein Weib und Kind vertrauet, Dr. Cracau mein geheimster Rath in allen weltlichen Händeln. Von welchen allen ich schändlich und böslich bin betrogen, in dem, dass ich sie für fromme, redliche Leute angesehen und aus ihren Handlungen doch das Gegentheil befunden für eins.“ Hutter p. 233.

welche der Kurfürst noch im Juni hatte nach Torgau kommen lassen, zur Unterschrift vorgelegt, zugleich mit vier Fragstücken, welche sie mit Ja oder Nein beantworten sollten. Mit diesen Theologen wurden nun weitläufige Verhöre angestellt. Sie unterschrieben zuletzt sämmtlich, mit Ausnahme von vieren, den Theologen Cruziger, Möller, Pezel und Widebram. Diese wurden sofort verhaftet, erst in Torgau, dann in Leipzig in Haft gehalten, und weiteren Verhören unterstellt. Nachdem endlich auch sie die Artikel unterschrieben hatten, freilich mit einem Vorbehalt, der indessen nicht der Unterschrift beigefügt war, und dem Kurfürsten trotz gegebener Zusage verschwiegen wurde[1]), wurden sie nach Wittenberg entlassen, aber mit der Auflage, sich daselbst still zu verhalten und die Stadt nicht zu verlassen.

Nachdem das geschehen war, schloss die in Torgau niedergesetzte Commission ihre Thätigkeit am 22. Juni 1574, nachdem sie zuvor dem Kurfürsten über den ganzen Verlauf der stattgehabten Verhandlungen Bericht erstattet, und daran Vorschläge für fernere Sicherung des Bekenntnisses geknüpft hatten.

Die Entschlüsse, welche der Kurfürst jetzt fasste, waren die: die vier Wittenberger Theologen entsetzte er ihres Amtes und verwies sie des Landes; die Theologen Schütz und Stössel, den Leibarzt Peucer und den Geheimen-Rath Cracau behielt er in Haft, weil er sie als die eigentlichen Rädelsführer betrachtete, welche ihn planmässig getäuscht und falsche Lehre wissentlich in das Land einzuführen versucht hätten. Zwei von ihnen starben im Gefängnisse, Cracau 1575, Stössel 1576, die beiden anderen wurden nach vielen Jahren erst entlassen, Peucer 1586, Schütz 1589[2]).

Welches sind nun aber die Thatsachen, welche sich bei dieser Untersuchung herausgestellt haben?

---

1) Der Vorbehalt war, dass sie die Torgauer Artikel nur so weit approbirten, als dieselben mit dem *Corpus doctrinae* und dem Dresdner Consensus übereinstimmten. Calinich p. 163.

2) Ueber das Schicksal dieser vier Männer berichtet Calinich ausführlich p. 173—304. Ueber Peucer auch Gillet, Crato von Kraftheim I. u. II., 1860, auch Th. Henke: Akademische Reden und Vorlesungen. Caspar Peucer und Nicolaus Krell. 1865.

Nach der Ueberzeugung des Kurfürsten und der lutherischen Geschichtschreiber dieser Zeit sind es die, dass seit geraumer Zeit der Plan bestanden habe, die Lehre Luthers vom Abendmahl zu verdrängen und die calvinische Lehre im Lande zur Geltung zu bringen[1]). Der Geheime-Rath Cracau, die Theologen Stössel und Schütz, der Leibarzt Peucer, nahm er als bewiesen an, waren die Häupter dieser Verschwörung, und trieben an den Wittenberger und Leipziger Theologen, mit ihrem Bekenntniss nicht länger zurückzuhalten. Dieses hatten sie nun abgelegt in der *Exegesis perspicua*, in der Hoffnung, der Kurfürst, der von jenen Führern bearbeitet worden war, werde sich dasselbe gefallen lassen. Das alles haben aber die Angeklagten in Abrede gestellt. Sie wollten von keinem Plan wissen, der geschmiedet worden sei, sie läugneten es, dass die Exegesis aus ihrer Mitte hervorgegangen sei, und sie behaupteten, nie hätten sie eine andere Lehre zur Geltung zu bringen gesucht als die melanchthonische, welche in dem im Land geltenden *Corpus doctrinae Misnicum* zum Ausdruck gekommen sei.

Hat die Untersuchung das Gegentheil von dem allem erwiesen? Die Untersuchung führte doch zu einem anderen Resultat. Das zwar haben wir schon anerkannt, dass der positive Beweis dafür, dass die Exegesis von den Wittenbergern ausgegangen sei, fehlt. Darauf hin ist in Torgau auch gar nicht mehr inquirirt worden, wahrscheinlich weil der Kurfürst den Ständen in Torgau diesen Punkt gar nicht als Gegenstand der Untersuchung bezeichnet hatte, aber die übrigen Anklagepunkte sind doch von den zur Untersuchung bestellten Ständen auf Grund der ihnen vorgelegten Dokumente als begründet anerkannt worden. Schon die in Dresden niedergesetzte Landescommission hatte anerkannt, dass aller Grund zu dem Verdacht vorläge, welcher gegen die vier verhaf-

1) Der Kurfürst formulirte in dem Schreiben an die Stände vom 24. Mai 1574 die Klage ging dahin: „derselbigen Leute Gedanken sind dahin gestanden, Lutheri Meinung und Lehre in diesem Artikel vom heiligen Abendmahl aus der Leute Gemüther und Herzen zu bringen, und dagegen eine andere allmählich und gemachsam in das gemeine Volk zu streuen, und Sr. Kurfürst. Gnaden Schulen und Kirchen damit zu vergiften und anzuzünden. Hutter l. c. p. 177.

teten Personen erhoben worden sei[1]), das Urtheil der Torgauer Landstände (vom 27. Juni) geht aber dahin[2]), „sie hätten mit Schmerz aus den übergebenen Schriften der bestrickten Personen und aus anderen Schriften, auch aus der Herrn Hofräthe Bedenken vernommen, dass etliche, so vortrefflich gelehrte, mit sondern hohen *donis* herrlich begabte Personen solchergestalt in grossen Irrthum und Verbrechung gegen Gott und den Kurfürsten gefallen. Wenn sie nun recht bedächten, wie mit ganz beschwerlichen gegen des Kurfürsten Kirchen, Schulen, Landen und Leuten, vornemlich auch die unschuldige Jugend und Nachkommen, und überaus gefährlichen Praktiken und Anschlägen sie umgegangen, und dieselben, da sie die ohne Zweifel gehoffte Gelegenheit dazu erlangt, ins Werk zu richten, sie an ihnen gar nichts würden haben erwinden lassen wollen, so könnten sie bei sich nicht erachten, dass der Kurfürst an dem, was er bisher gegen die bestrickten Personen vorgenommen, den Dingen in etwas zu viel, sondern viel eher den Bestrickten ihrer eigenen geschworenen Bekenntnissen, Obligationen, auch sonst anderen Umständen nach, gar milde und gnädige Erzeigung gethan."

Fassen wir aber die Verhöre ins Auge, welche mit den Wittenbergern angestellt worden sind, so liefern diese doch genug gravirende Thatsachen[3]).

Ein Brief Stössels an Widebram enthält die Mahnung an diesen, er möge den Beza lesen, und eine Klage über den Hass, den man gegen diesen Theologen hege, zugleich die harte Anklage gegen Luther, dass er viele Leute mit der Lehre vom Sacrament verführt habe.

Derselbe Theologe klagt über das Weiberregiment am Hofe, von welchem das Lutherthum unterstützt werde[4]), theilt auch

---

1) Calinich p. 117 sq. 2) Ibid. p. 133.

3) Die Verhöre bei Löscher *hist. mot. III, 167;* bei Calinich p. 155 sq. Aus denselben Quellen wie Calinich hat auch Löscher schon geschöpft.

4) Die Kurfürstin Anna war die entschiedenste Vertreterin des Lutherthums, daher auch Peucer schrieb: wenn wir nur Mutter Anna auf unserer Seite hätten, so sollte es nicht Noth haben." Bei Gillet, Crato von Krafftheim I, p. 432.

dem Theologen Schütz mit, was er mit dem Kurfürsten in der Beichte geredet habe.

Beide, Schütz und Stössel, äussern sich wohlgefällig über die Exegesis, und gegen die *manducatio indignorum.*

Peucer tröstete den Schütz, dass, so wenig die Lehre in Belgien und Frankreich habe gedämpft werden können, so wenig werde es hier geschehen können; auf ihrer Seite stünden gelehrte und treffliche Männer. Er drückte sein Bedauern darüber aus, dass der Catechismus verboten sei, und wünschte sich, falls die Grundveste untergehen sollte, von Wittenberg weg. Die Lehre, dass Christus im Abendmahl seinen Leib darreiche, nennt er eine Blasphemie.

Cracau bekannte auch, er halte es nicht mit denen, welche Christi menschliche Natur allmächtig machten; theilte dem Peucer heimlich mit, was der Kurfürst vorhabe und schrieb ihm, er werde ihm mündlich berichten, was er vorgehabt und ausgerichtet.

Bei Schütz fand sich auch das Concept eines Schreibens an die beiden Landesuniversitäten, worin er über den neuen Hofprediger klagt, welcher die Calvinisten von der Kanzel herab schmähe, und die Lehre von der mündlichen Niessung der Ungläubigen vortrage[1]).

Einen weiteren Einblick gewährt ein Bericht des Kurfürsten über Peucer. Darin erzählt der Kurfürst, dass er 1571 bei Gelegenheit der Taufe seines Sohnes, bei welcher Peucer als Taufzeuge zugegen war, diesem vorgehalten habe, es gehe das Gerücht, als habe er den Wittenberger Catechismus, welcher damals schon unterdrückt war, den Professoren zur Einführung in den Schulen anbefohlen, Peucer habe das in Abrede gestellt, später aber sei ihm, dem Kurfürsten, in Schulpforta ein Brief von Peucer, welcher dieses Gerücht bestätigte, vorgelegt worden, das habe er später bei der Durchreise durch Wittenberg dem Peucer vorhalten lassen, dieser aber habe seine Handschrift verläugnet[2]), worauf der Kurfürst ihm die Weisung habe zugehen

1) cf. Heppe II, 428. Anm. Von ihm aus einem Manuscript mitgetheilt, in welchem am Rand bemerkt war, dass er nicht abgeschickt worden.

2) Peucer musste das in den mit ihm angestellten Verhören nachmals selbst zugestehen, und wusste zu seiner Entschuldigung nichts anzuführen;

lassen, er solle seiner Arznei warten und das Harnglas besehen, und der theologischen Sachen müssig gehen. Endlich erwähnt der Kurfürst auch jenes bei Peucer vorgefundenen Briefes an Schütz, worin er diesen ermahnt, die von ihm empfangenen Briefe jedesmal zu zerreissen, und die Hoffnung ausspricht, die zerbrochene und niedergeworfene Kirche werde durch Dr. Cracau wieder gebaut und aufgerichtet werden[1])."

An diese Thatsachen reihen wir absichtlich nicht die Bekenntnisse an, welche die Verhafteten bei den Verhören ablegten, denn diese haben sie nachher zum Theil wenigstens widerrufen, und sie verdienen keinen vollen Glauben, weil der Verdacht vorliegt, dass sie ihnen abgepresst worden sind. Die beigebrachten Thatsachen sind Beweis genug dafür, dass sie den Eingang calvinistischer Lehre in den kursächsischen Landen begünstigten, nur da-

---

als dass er sich dieses Briefes nicht mehr erinnert habe, und zudem denselben in einer Zeit geschrieben habe, in der er noch nicht gewusst, dass der Kurfürst den Catechismus unterdrückt wissen wollte. *Peuceri historia carcerum et liberationis divinae. p. 443.*

1) Der Bericht, der an die Stände erlassenen Proposition beigelegt, bei Hutter p. 234. Dass der Kurfürst um die Zeit von 1571 schon Verdacht schöpfte, geht auch aus einem Brief des Superintendenten Gresser an Selneccer, seinen Schwiegersohn, hervor, (dd. 3. Oct. 1571), worin dieser ihm berichtet, der Kurfürst sei über die Wittenberger, wegen der von ihnen herausgegebenen Schriften, übel zu sprechen, und habe die Aeusserung gethan, er wollte sichs 20,000 Gulden kosten lassen, wenn diese Bücher nicht wären ausgegeben worden. Er berichtet auch, dass der Catechismus unterdrückt und den Lehrern anbefohlen sei, ihn nicht weiter zu brauchen. Von den leitenden Personen sagt er aber folgendes: *Peucerus Pilatum agit et manus lavat, quo testatur, se nihil habere commercii cum istis libris. Dicit enim, se non esse theologum sed medicum, cum tamen omnem moverit rudentem cum Christiano aulico concionatore, ut omnibus scholis mandaretur praelegere illum catechismum, sed nunc utrique succenset elector et Christianus* (Schütz) *acriter quidem reprehensus est ab electore sed magis ab electrice, quae colloquium petentem eum repulit. Cracovius, qui haud obscure Wittebergensium partes juvare visus est, jam mussat, et ne electori suspectus sit, sententiae suae confessionem scriptam Philippo Wagnero exhibuit, de qua Ph. fatetur, eam reprehendi non posse, sed non pridem eam cecinit cantilenam. Stoesselius callide Wittebergensium scripta bonam in partem interpretatus esse dicitur. Nondum enim scivit, ea non placere electori.* Es ist ein Weltmann." Bei Löscher p. 158.

rüber kann man noch zweifeln, ob sie dabei ganz so planmässig verfahren sind, als der Kurfürst annahm.

Wenden wir uns von ihnen zu den Aussagen, welche die Wittenberger Theologen in Torgau abgegeben haben. Sie liefern den Beweis, dass dieselben der lutherischen Lehre sehr fern standen.

Ihnen waren jene vorhin erwähnten Artikel über das Abendmahl *(articuli affirmativi et negativi)* zur Unterschrift vorgelegt[1])

---

1) Mit diesen Artikeln hat es freilich eine eigene Bewandtniss, welche früh bemerkt wurde. Es wird darin einerseits zwar das Brod im Sacrament der Leib Christi genannt, die *manducatio oralis* und der Genuss auch von Seite der Ungläubigen bekannt. Andererseits aber findet darin an manchen Stellen eine Berufung auf Luther und Melanchthon Statt. Die Lehre wird einigemale mit den Worten Melanchthons gegeben, das Auffallendste aber ist, dass darin die *carnis ubiquitas* verworfen wird. Heppe thut indess doch der Sache zu viel, wenn er sagt, die Acte beweise thatsächlich, dass die kursächsischen Kirchenobern nur im Zustand absoluter Bewusstlosigkeit die Verdammung des Philippismus ausgesprochen hätten (II, 433). Die Sache ist vielmehr die: die Verfasser der Artikel gehen von der Voraussetzung aus, dass Melanchthon in der Lehre mit Luther einig gewesen sei, und unterscheiden also dessen Lehre von der, welche sie bei den jetzigen Philippisten fanden. In gewissem Sinn war ja diese Voraussetzung auch statthaft. Sie konnten immerhin für die *praesentia substantialis et veri corporis* sich auf Luther, Melanchthon und Pomeranus berufen, und so liessen sich auch die Stellen, welche wenigstens an Melanchthon anklingen, noch in gutem Sinn auslegen: aber weil sie auch in verfänglichem Sinn ausgelegt werden konnten und wirklich ausgelegt wurden, war ihre Anführung ein Missgriff. Derselbe erklärt sich aber daraus, dass die Verfasser offenbar zu denen gehörten, welche den Melanchthon noch lutherisch auslegten, und von jenen, welche die Artikel jetzt unterschreiben sollten, annahmen, das sie in das Lager der Calvinisten übergegangen seien, weshalb sie in den Artikeln sich auch besonders viel mit Abwehr der calvinischen Irrthümer abgaben. Solcher Theologen mag es allerdings damals Viele in Kursachsen gegeben haben, welche, indem sie nicht jenen entwickelten Melanchthonismus, wie man es jetzt ausdrückt, theilten, den Melanchthon noch im Sinn Luthers deuten zu dürfen glaubten. In diese Klasse werden wir auch den alten G. Major rechnen dürfen, der betreffs der vorgelegten Artikel die Erklärung abgab: „*ego hanc doctrinam semper retinui et nunquam abjeci.* Man soll *τὸ ῥητόν* behalten *et oralem manducationem. Didici hanc doctrinam ante 50 annos a Luthero . . neque Calvini, neque aliorum errores de sacramento probo.*“ Dass diese Theologen noch nicht die Klarheit besassen, deren es bedurft hätte, um bei dieser Gelegenheit Artikel zu stellen, ist freilich anzuerkennen, und so zeigt sich namentlich in der Verwerfung der *ubiquitas carnis Christi*, dass

und vier Fragen an sie gestellt worden, welche sie mit Ja oder Nein beantworten sollten. Die dritte Frage lautete dahin, ob sie die Lehre Luthers glaubten und annähmen, wie diese namentlich in seinen vier Schriften „wider die himmlischen Propheten," dass die Worte, „dass ist mein Leib" noch feststehen, im grossen Bekenntniss, und dem kurzen und letzten Bekenntniss enthalten sei? Sie unterschrieben weder die Artikel, noch bejahten sie die vorgelegten Fragen.

Sie erklärten, um nur die Hauptpunkte anzuführen, sie könnten eine mündliche Niessung und eine Niessung der Unwürdigen nicht annehmen, sie verständen die *κοινωνία*, deren der Apostel Paulus erwähne, von der geistlichen Gemeinschaft mit Christo; der Unterschied zwischen der Lehre Luthers und der Calvinisten sei nur einer in den Ausdrücken; die Schriften Luthers müssten nach dem *Corpus doctrinae Philippi* ausgelegt werden[1]).

Ganz so erklärten sich in den mündlichen Verhören[2]) auch Solche, welche nachher doch, aber mit Restriktionen unterschrieben. So Cruciger: die vier Streitbücher Luthers seien geschrieben, als Luther das Papsthum noch nicht gar los war; Calvini *phrases* seien nicht wider sie; er denke nicht, dass Luthers letztes Bekenntniss ein solches sei, auf das zu fussen sei; Luthers Streitschriften müssten nach dem *Corpore doctrinae* regulirt wer-

---

sie sich von Melanchthon noch nicht genugsam losgerissen hatten, wobei man indessen doch den von ihnen gemachten Zusatz: *aut quidquam quod vel veritatem corporis Christi tollat vel ulli articulo fidei repugnet* nicht übersehen darf.

So möchte doch das Urtheil der älteren Theologen über die Artikel richtiger sein; das Löschers (III, 165): weil die Verfasser von der Liebe und Ehrerbietung gegen Melanchthon noch allzuvoll waren, habe sie dabei die menschliche Schwachheit übereilt, dass sie sich nicht nur auf Philippi Lehre vom heiligen Abendmahl, sowohl als auf Lutheri seine, etlichemale beriefen, sondern auch vorgaben, er sei hierin allezeit und wahrhaftig mit Luthero einig gewesen. Und das von Hutter (l. c. 206), wenn er sagt: *neque articulorum illorum imperfectio tum statim a sinceris etiam et praeclare doctis atque exercitatis theologis animadvertebatur*, aber hinzufügt: *quo nomine etiam haec ipsorum subscriptio illis fraudi postmodum esse non potuit, cum in articulis illis multa notarentur, tanquam Calvinianis latibulum quoddam praebentia.*

1) Löscher hist. mot. III, 171 sq.

2) Die Verhöre bei Löscher III, 179 sq.

den. So erklärte Möller, die *sacramentarii* seien noch nicht gehört und ungehörter Sachen wollten sie dieselben nicht verdammen.

Aus diesen Erklärungen geht doch mit Bestimmtheit hervor, dass diese Theologen die Lehre Luthers vom Abendmahl verwarfen. Sie benützten freilich die dem *Corpus doctrinae Misnicum* bis dahin gewordene Anerkennung klüglich, um daraus die Folgerung zu ziehen, dass man Luthers Lehre nach diesem auszulegen habe, aber dazu hatten sie kein Recht: denn dieses *Corpus doctrinae* war nur unter der Voraussetzung eingeführt worden, dass es mit der Lehre Luthers übereinstimme. Sie behaupteten freilich, bei der Lehre Melanchthons zu verharren, aber diese fiel nach ihrem eigenen Geständniss mit der Lehre Calvins zusammen, sonach war der gleiche Gegensatz, der zwischen der Lehre Luthers und der Calvins war, auch zwischen ihrer Lehre und der Luthers.

Dieser Auffassung entsprach nun auch die Stellung, welche die Wittenberger und Leipziger zu den reformirten Theologen und diese zu ihnen einnahmen. Sie wussten sich in der Lehre eins, sie standen darum in regem und vertraulichem Verkehr mit ihnen, sie lasen viel die Schriften der Reformirten und verbreiteten sie in ihren Kreisen. Die Reformirten aber sahen die Sache der Wittenberger als die ihrige an und verfolgten den Verlauf der Dinge in Kursachsen sehr aufmerksam. Diess erhellt am deutlichsten aus den Briefen des Heidelberger Theologen Ursinus an Heinrich Bullinger in Zürich, welche Heppe (im Anhang zum II. Theil seiner Geschichte des Protestantismus) mittheilt. Diese Briefe liefern zugleich den Beweis, dass man das Verhalten der kursächsischen Theologen zu dem Kurfürsten nicht anders deutete als in den lutherischen Kreisen, und als es der Kurfürst selbst deutete, dahin nemlich, dass sie mit ihrem Bekenntniss lange zurückgehalten, lange also den Kurfürsten getäuscht hätten.

Die Briefe sind aus den Jahren 1572—1574. In dem ersten, vom 23. August 1572, gedenkt Ursinus der schon erwähnten Vorgänge zwischen Peucer und dem Kurfürsten in Wittenberg; berichtet er von den Anklagen, welche gegen Peucer und Pezel erhoben worden seien, als wären sie Calvinisten, fügt aber hinzu,

dass der Kurfürst, nachdem er ihre Verantwortung angehört, sie in Gnaden entlassen, und dass Peucer geäussert habe, wenn es bei dem verbleibe, was er jetzt von der Sinnesweise des Kurfürsten erfahren habe, so wolle er diese Tage segnen. Ursinus erzählt eine Anekdote, welche beweist, welches Misstrauen der Kurfürst damals hegte. Er hatte den jüngeren Cranach beauftragt, ihm die berühmten Wittenberger Professoren zu malen, im Scherz aber hinzugefügt, er solle sich hüten, darunter einen Calvinisten zu malen, und auf die Erwiederung des Cranach, er könne das nicht so gewiss wissen, entgegnet: als ob er sie nicht kennte! Endlich berichtet er, dass die Freunde eben verschieden seien, die Einen gingen offener mit der Sprache heraus, die Anderen seien schüchterner, was mit den Umständen zu entschuldigen sei, er hofft aber doch auch von diesen, weil sie gelehrt und fromm, sie würden, wenn sie die Sache auch nicht förderten, doch nichts gegen dieselbe thun, und er freut sich, dass die Besten und Gelehrtesten der Universität dieser Sache zugethan wären, auch hat er die Zuversicht, dass bei der grossen Frequenz der Universität die Sache dadurch in weiten Kreisen Verbreitung finden werde[1]).

Erinnert man sich endlich, dass Eber selbst dem Peucer schon im Jahre 1562 gestanden hat, er halte die Lehre der Schweizer für die wahre, und dass dieselben, welche jetzt behaupteten, die Lehre Luthers und die Calvins sei nur in den Ausdrücken verschieden, im Jahre 1563 dem Kurfürsten versicherten, Calvins Lehre vom Abendmahl sei von der ihrigen so weit entfernt, wie der Himmel von der Erde, so wird man auch nicht in Abrede stellen können, dass sie lange Jahre hindurch den Kurfürsten mit ihrem Bekenntniss getäuscht haben. Und das ist auch von Solchen anerkannt worden, welche in der Sache auf

1) Ganz ähnlich die Heidelberger. Erast schrieb schon 1570: „es steht fest, dass dort in Schule und Kirche (in Wittenberg) jetzt unsere Leute den Lehrstuhl inne haben, was früher nicht der Fall war. Ausser jenem abgelebten Major ist, wie ich höre, keiner, der nicht offenkundig mit uns übereinstimmte.“ — Aus einem Brief des Erast an Bullinger in Gillet, Crato von Kraftheim und seine Freunde. I. Thl. 1860. p. 406.

ihrer Seite standen, von Johann Sturm in Strassburg, der von ihnen sagte, sie hätten sich gegen den Kurfürsten dadurch, dass sie ihm nicht die Wahrheit gesagt hätten, schwer versündigt[1]); von dem Landgrafen Wilhelm von Hessen, welcher sich für sie bei dem Kurfürsten verwendet hatte[2]), und von Anderen[3]).

Dass der Kurfürst nach solchen Entdeckungen ernstlich einschritt, lag in seiner Regentenpflicht, wie er sie damals mit allen Fürsten auffaste. Darum können wir ihn nicht tadeln, das müssen wir ihm vielmehr zum Lob anrechnen. Dass er aber mit solcher Strenge, ja Grausamkeit, mit denen, welche er für die Rädelsführer hielt, verfuhr, und dass er ihnen den Missbrauch seines Vertrauens, den sie sich hatten zu Schulden kommen lassen, so lange nachtrug, wer wird diess nicht strengstens tadeln? Schwereren Tadel aber noch verdienen die Theologen, welche mit den Verhafteten verkehrten, um der Weise willen, wie sie ihnen zusetzten und wie sie dieselben behandelten. Das Verbrechen dieser Männer hatte darin bestanden, dass sie ihre calvinische Gesinnung dem Kurfürsen verheimlicht und calvinische Lehre in das Land hatten einführen wollen. Für dieses Verbrechen waren sie genugsam bestraft, jene Theologen aber machten ihnen daraus, dass sie diese Ueberzeugung hatten, ein Verbrechen und handelten mit ihnen wie mit verstockten Sündern. Davon weiss Peucer in seiner *historia carcerum* viel zu erzählen, und tiefes Mitleid ergreift uns, wenn wir lesen, welche Seelenqualen der geplagte Mann zu erdulden hatte, der der Haft so gern hätte los sein mögen und doch die Freiheit nicht mit Verläugnung seiner

---

1) Sturm (Antipappus II.) meint: sie hätten dem Kurfürsten offen sagen sollen, dass die Lehre, welche jetzt als lutherische geltend gemacht werde, weder die Lehre Luthers, noch die Melanchthons sei. Er tadelt sie also, dass sie gegen den Kurfürsten unwahr gewesen seien. „*Quoniam aliud dissimulabant, aliud agebant, in has calamitates dilapsi sunt, in quibus ipsos haerere videmus.*“

2) cf. Heppe II, p. 445. Anm. 1.

3) Steinberger an Crato (dd. 26. April 1572). *De Albiacis nihil amplius audivi. Omnibus temporibus eum eventum dissimulationes et tergiversationes studio pacis usurpatae habebunt. Vereor, ut Septemvir a sententia Lutheri deduci queat. Dominus nostri misereatur.* Bei Gillet, l. c. p. 426. Anm. 65.

Ueberzeugung erkaufen wollte. Wenn die Gespräche, welche Peucer erzählt, wahr sind, wenn insbesondere das mit Andreä und Selneccer gepflogene Gespräch war, wie Peucer berichtet[1]), so fällt ein tiefer Schatten auf diese Theologen.

VI. Die Bemühungen der Fürsten um Erzielung des kirchlichen Friedens.

Wir könnten hiermit unsere Aufgabe als vollzogen betrachten: denn wir haben jetzt den letzten Kampf, der um Luthers Lehre vom Abendmahl gekämpft wurde, hinter uns.

Nachdem wir unseren Ausgang von dem Beweis genommen hatten, dass Luther die Wittenberger Concordie nur unter der Voraussetzung eingegangen war, dass man seiner Lehre vom Abendmahl zugefallen sei; nachdem wir nachgewiesen hatten, dass Luther auch nur unter dieser Voraussetzung ein Verhältniss zu den Schweizern hatte eingehen wollen und dass er nie um der Einigung willen mit ihnen etwas von der Bestimmtheit seiner Lehre aufzugeben gewillt war; nachdem wir endlich nachgewiesen hatten, dass Luthers Lehre vom Abendmahl ihren bestimmten Ausdruck in den Bekenntnissschriften der lutherischen Kirche gefunden hat, hatten wir daran erinnert, wie durch das Interim die Einheit der lutherischen Theologen untereinander gestört worden war; wie unter den anderweitigen an das Interim sich anreihenden Streitigkeiten der lutherischen Theologen unter einander die Aufmerksamkeit von der Lehre vom Abendmahl abgelenkt wurde; wie mittlerweile in lutherischen Kreisen die Melanchthonische Auffassung Boden gewann, in der Schweiz aber Calvin seine Auffassung durch den *consensus Tigurinus* zur Geltung brachte, dieser mit dem Anspruch auftrat, die Härten Zwinglis und Luthers überwunden zu haben und damit auch Glauben und Eingang in lutherischen Kreisen fand.

---

2) Dieses Gespräch (gehalten am 15. Nov. 1576 zu Leipzig) theilt Calinich in *extenso* mit p. 248 sq.

Diese Wahrnehmung und die Ueberzeugung, dass die lutherische Lehre vom Abendmahl in der lutherischen Kirche dadurch gefährdet sei, veranlasste, dass Westphal auftrat und die Reihe von Kämpfen eröffnete, von denen wir berichtet haben. Der Kampf war gegen die gerichtet, welche innerhalb der lutherischen Kirche, ohne das Wort haben zu wollen, der lutherischen Lehre untreu geworden waren, er war angehoben worden von niedersächsischen Theologen, bald aber hatten auch die Würtemberger Theologen sich angeschlossen. Wo gekämpft wurde, nirgends konnte man auf die Dauer läugnen, dass man dem lutherischen Bekenntniss vom Abendmahl untreu geworden sei, verschieden aber war der Erfolg des Kampfes. In dem einen Lande, in der Pfalz, endete er mit dem Sieg des Calvinismus, in dem anderen Land, in Kursachsen, mit schwerer Bestrafung derer, welche das lutherische Bekenntniss in diesem Land hatten verdrängen und das calvinisch-melanchthonische Bekenntniss hatten einschwärzen wollen. Ein Zeugniss für die lutherische Lehre war der Kampf in dem einen wie in dem andern Lande, und sein Ende fand er dadurch, dass man in der Concordienformel wenige Jahre nach dem in Kursachsen abgelegten Zeugniss sich für die Auffassung als die lutherische erklärte, welche in dem Kampf vertreten worden war.

Die Arbeit und den Kampf der lutherischen Theologen haben wir also bis in sein letztes Stadium verfolgt.

Sehr nahe liegt es aber doch, auch noch der Stellung zu gedenken, welche die Fürsten in diesem Streit einnahmen. Ja wir haben noch ein besonderes Interesse daran. Dieselben nemlich, welche behaupten, der bis dahin beschriebene Kampf sei nur von einer Fraction von lutherischen Theologen geführt worden, welche, auf die Lehre Luthers sich steifend, und die Einigung, welche sich zwischen der Lehre Luthers und der Calvins angebahnt hatte, übersehend, der Melanchthonischen Lehre ihren wohlberechtigten Platz in der lutherischen Kirche streitig zu machen bemüht gewesen seien, behaupten weiter, die Fürsten hätten auf solennen Conventen und Fürsten-Versammlungen gerade die Melanchthonische Auffassung für die zu Recht bestehende erklärt und dieselbe kirchenrechtlich fixirt. Nach dieser Auffassung

wären also die Fürsten nicht mit den Theologen, die wir die lutherischen nennen, gegangen, hätten die Fürsten vielmehr trotz des Widerspruchs dieser Theologen die Melanchthonische Auffassung als Bekenntniss der evangelischen Kirche anerkannt, und damit thatsächlich diese Theologen selbst nur als eine Fraction in der lutherischen Kirche bezeichnet, welche kein Recht habe, sich zu der herrschenden und tonangebenden zu machen.

Verhielte es sich wirklich so, so würde uns das zwar in unserem Urtheil über das gute Recht der lutherischen Theologen in der Sache nicht irre machen, aber wir müssten zugestehen, dass ihnen dieses Recht von den Fürsten ist streitig gemacht worden, und dass die Melanchthonische Auffassung kirchenrechtlich sanctionirt worden ist.

Wie es sich damit verhalte, ist also für uns eine sehr wichtige Frage, und mit ihrer Beantwortung soll der Schluss dieser Arbeit gemacht werden.

Die Stellung der Fürsten kam bei den verschiedenen Versuchen zu Tage, welche sie machten, um die Zerwürfnisse, die unter den Theologen der lutherischen Kirche bekanntlich nicht allein um der Abendmahlslehre willen entstanden waren, beizulegen.

Diese Versuche also haben wir noch ins Auge zu fassen.

Wir halten uns nur an die hervortretendsten. Diese beginnen mit dem Jahr 1557. In diesem Jahr war auf dem Reichstag zu Worms beschlossen worden, dass auf einem demnächst in Worms zu haltenden Colloquium zwischen Katholiken und Protestanten noch einmal der Versuch gemacht werden solle, beide Religionsparteien, die katholische und evangelische, zu einigen. Da lag nichts näher, als dass der andere Versuch, die evangelischen Theologen untereinander zu einigen, voranging. Einen solchen unternahm der Herzog Christoph von Würtemberg[1]).

Noch während der Reichstag in Regensburg versammelt war, kam dieser Fürst auf den Gedanken, einen Convent der evangelischen Stände zu Stande zu bringen[2]). Bei dem Kurfürsten von

1) Sattler, Geschichte des Herzogthums Würtemberg, IV 116 ff.

2) Der Herzog schrieb an seine Gesandten nach Regensburg (am 1. März): „Er befände nunmehr bei diesem beschwerlichen Handel eben dasjenige

Sachsen fand dieser Gedanke keinen Eingang, er trug um des Kaisers willen Bedenken darauf einzugehen, der Kurfürst Otto Heinrich von der Pfalz aber ging darauf ein. Diese beiden Fürsten vereinigten ihre Bemühungen und es gelang ihnen, einen Convent in Frankfurt a/M. (am 18. Juni 1557) zusammen zu bringen, auf dem sich ausser ihnen der Landgraf Philipp von Hessen, der Pfalzgraf Friedrich und der Grâf Georg von Würtemberg einfanden; die Grafen von Nassau aber, die Pfalzgrafen von Simmern und Zweibrücken und einige Grafen und oberländische Reichsstädte schickten Deputirte. Die Fürsten und Deputirten hatten auch Theologen mitgebracht, deren es 31 waren.

Die vornehmsten Gegenstände, über die man in Berathung trat, waren die Instruction, welche man den Colloquenten für das Colloquium mit den Katholiken zu geben habe, und die Frage, „wie man eine gottselige Vergleichung in der Lehre und Ceremonien stiften könne?“ Es kam nun zwar zu einhelligen Beschlüssen. Es waren die: bei dem Wormser Colloquium solle man die Augsburger Confession und Apologie zu Grund legen, den Katholiken gegenüber aber, wenn sie auf den unter den Evangelischen vorhandenen Zwiespalt hinweisen wollten, entgegenhalten, „dass man im Grund und in den Hauptstücken einig sei.“ Endlich: man wolle nach stattgehabtem Colloquium dahin wirken, dass der Streit der evangelischen Theologen untereinander auf

---

in dem Werke, dessen er etliche Jahre her mit besonderem Anliegen grosse Sorge getragen, dass durch der Theologen etwan unnöthige, etwan eigensinnige und hitzige oder auch unbedachtsame Schriften und Schreien ihre Herren und Oberhäupter auch in Widerwillen, Uneinigkeit und Spaltung gerathen möchten, und dass derhalben die hohe Nothdurft erfordere, dass die A. C.-Verwandten Stände sich in eigner Person zusammenthun und diese Dinge miteinander stattlich erwägen, und mit einhelligem Zuthun solch' Schreiben und Schmähen und dessen Folgen bei ihren theologis in den Schulen und auf den Kanzeln abstellen, auch da diese sich hierin nicht mässigen oder sonst zum Frieden und Einigkeit weisen lassen wollten, sie gar nicht in ihren Oberkeiten dulden und noch vielweniger ihre Schriften in den Druck kommen lassen: denn sonsten würde eine Zerrüttung unter den Evangelischen Ständen entstehen, wenn die theologi ihre Meinungen hartnäckig unter dem Beistand ihrer Fürsten durchsetzen wollten.“ Sattler IV, 117.

einer Synode zum Austrag gebracht werde, bis dahin aber solle der Streit ruhen[1]).

Allein zu diesen einhelligen Beschlüssen kam es doch nur, weil weder die Fürsten noch die Theologen, welche man zur Flacianischen Partei rechnete, auf dem Convent vertreten waren. Aus den Einwendungen des Gallus, des einzigen Theologen der Flacianischen Richtung, der, von Regensburg deputirt, in Frankfurt zugegen war, kann man das schon abnehmen. Er bemerkte in den Bedenken, die er am 21. und 22. Juni einreichte, man könne doch nicht sagen, dass bis dahin immer der A. C. gemäss gelehrt worden sei, denn man dürfe der Interimistischen Collusionen nicht vergessen; auch möchte er den Beschluss, dass der Streit bis zu einer Synode ruhen solle, nicht so verstehen, dass die Zwinglianer nicht mehr von der Kanzel gestraft, und den neu aufkommenden Irrungen nicht gewehrt werden dürfte. Er schlug weiter vor, dass, weil die Sekten sich mit der Augsburgischen Confession deckten, nicht nur der Buchstabe, sondern auch der Verstand derselben nach der Apologie und den Schmalkaldischen Artikeln wieder festgesetzt werden möchte. Endlich erinnerte er daran, dass schon auf dem Regensburger Reichstag nicht alle Theologen-Parteien seien vertreten gewesen und meinte er, man dürfe bei der Vorbereitung zu einem künftigen Vergleich keine Partei präjudiciren[2]).

Wie man aber in den Flacianischen Kreisen über die Frankfurter Beschlüsse urtheilte, erfahren wir von Flacius selbst. Er tadelte daran, dass die Fürsten ihren Theologen nicht befohlen hätten, die Sacramentirer zu verdammen; dass man die Theologen nicht an die Schmalkaldischen Artikel, die doch von allen Kirchen und Theologen unterschrieben wären, verbunden habe. Er nannte es eine Unwahrheit, dass behauptet worden, es hätten bisher Alle der A. C. gemäss gelehrt; er rügte es, dass im Abschied kein Wörtchen vom Interim, den *adiaphoris*, dem Majorismus enthalten sei. Als das Schlimmste aber bezeichnete er, dass

1) Sattler, Geschichte des Herzogthums Würtemberg. IV. Beilage 40. p. 119. Bedenken und Verzeichniss zu einer Vorbereitung des künftigen Colloquii gestellt etc.

2) Salig III, 264 sq.

man den Eiferern wider besagte Ketzereien Stillschweigen auferlegen und sie auf eine Synode, das ist *ad graecas Calendas*, vertrösten wolle[1]).

Schon aus diesen Aeusserungen liess sich abnehmen, dass man auf dem zu erwartenden Colloquium mit den in Frankfurt gefassten Beschlüssen nicht zurecht kommen würde: denn die Voraussetzung dabei war die eines Waffenstillstandes der evangelischen Theologen unter einander, und von dieser Voraussetzung war man in Frankfurt auch ausgegangen, ohne sich zu vergewissern, ob denn auch beide Parteien darauf einzugehen geneigt wären.

Man sollte bald, noch vor Beginn des Colloquiums, inne werden, dass man von falscher Voraussetzung ausgegangen war: denn die herzoglich sächsischen Theologen gaben mit ihrem Herzog aufs deutlichste zu erkennen, dass sie zu solchem Verfahren die Hand nicht bieten würden. Statt in eine Vertuschung oder Ignorirung der vorhandenen Differenzen zu willigen, wollten sie vielmehr, dass dieselben erst ausgeglichen würden, und sie ihrerseits konnten an eine Ausgleichung nur dann glauben, wenn man einig würde in Verwerfung der Irrthümer, welche im Laufe der Zeit aufgetaucht waren.

In diesem Sinn hatte Flacius schon am 9. August an die in Worms versammelten Theologen eine lange Epistel gerichtet und sie ermahnt, wider das Interim, die Adiaphoristen, Osiandristen, Majoristen tapfer zu fechten, und den Papisten ja nichts

---

1) Salig III, 275. Ganz so urtheilt ein Theologe, der auf dem Convent zugegen gewesen in einem Brief, den Salig (III, 276) mittheilt. Salig vermuthet, dass Hartmann Bejer aus Frankfurt ihn geschrieben hat. Derselbe schreibt: *Theologi, quos ego desiderabam, aberant omnes, praeter solum Gallum, quem ego unicum in illo conventu vidi, de cujus pio zelo ardentique studio erga ecclesiam Christi mihi aliquid certi possem polliceri. A ceteris enim omnia tam negligenter et frigide, ne quid gravius, attamen verius, dicam, administrata et peracta sunt, ut non potuissent vel negligentius, vel frigidius. Et, si vis, ut uno verbo tibi in aurem dicam quidnam ego inde adeptus sim commodi, scias, me non obscure animadvertisse: Palatinos Majorismum, Würtembergicos Osiandrismum, Hassicos Zuinglianismum non omnino improbare. Reliquos omnes esse Praeceptorios, ut ita dicam, quorum quisque suum, non habitâ veritatis ratione, sequitur, vel omnino aulicos, i. e. adulatores et canes mutos.*

einzuräumen; sie sollten ihr Schwerdt blank halten wider die Sacramentirer und Schwenkfeldianer, und sich von Anderen nicht bereden lassen, es in die Scheide zu stecken. Jetzt wäre die Zeit des reinen und deutlichen Bekenntnisses[1]).

In gleichem Sinn äusserte er sich in einem Bedenken an die Herzoge von Sachsen, und ganz in diesem Sinn war die Instruktion abgefasst, welche den sächsischen Deputirten nach Worms mitgegeben ward[2]). Sie sollten bei der A. C., Apologie und den Schmalkaldischen Artikeln verbleiben, „würden nun die Anderen das Widerspiel zeigen und vorgeben, sie blieben auch bei der A. C., Apologie und Schmalkaldischen Artikeln, wollten aber wider die eingeschlichenen Sekten und Veränderungen sich nicht ausdrücklich erklären, so sollten sie mit niemanden Gemeinschaft halten, sondern, ehe man sich mit den Papisten ins Gespräch einliesse, erst folgende Punkte namhaft von allen A. C.-Verwandten verdammen lassen," nemlich die Sekten der Wiedertäufer, der Zwinglianer und Sacramentschwärmer, den Osiander, Major, Schwenkfeld, die Servetianer in Polen, „endlich Alle die, so ihren Fall und Defection zur Zeit des Interims nicht erkennen, sondern noch verfechten und vertheidigen wollten."

Alle Bemühungen, welche jetzt von der anderen Seite gemacht wurden, den Herzog von Sachsen und seine Theologen zum Aufgeben dieser Forderungen zu bewegen, waren vergeblich. Der Herzog verblieb dabei: „es wäre nicht möglich, dass die gesammten Theologen die Augsburgische Confession wider die Papisten vertheidigen könnten, ehe sie sich selbst vorher nicht verglichen und die Irrthümer verdammt. Die Papisten hätten ja die Streitschriften gelesen, und wenn also die Theologen A. C. nicht aus Einem Munde redeten, würden jene diese mit ihrem eigenen Schwerdt schlagen"[3]). Auf ihre Forderung aber, vor dem Beginn des Colloquiums noch den Versuch einer Einigung zu machen, ging man von der anderen Seite nicht ein. Noch vor Ankunft Melanchthons berichteten die herzoglich sächsischen Deputirten an den Herzog[4]), „sie hätten viele Personen

1) Salig III, 294.
2) Ibid.
3) Salig III, 296.
4) Ibid. p. 297.

angestochen und vermerkten, dass sie es schwerlich dazu werden kommen lassen, dass von der Handlung mit den Papisten, beides von den alten und neuen Irrthümern, so seit der Zeit der Promulgation des Interims aufgekommen, Unterredung gestattet und Verdammung der Irrthümer zugelassen werde, dieweil Philipp von dem zwinglischen Irrthum sehr verdacht, daneben auch sonst des Adiaphorismus halber angefochten wird. So würde Brentius und die anderen Würtembergischen nicht lassen Osiandern verdammen. Sind auch Etliche unter den Würtembergischen, so Majorn mit seiner Proposition *de necessitate etc.* nicht gedenken fallen zu lassen. So sind auch wohl Andere mehr unter den Haufen der geordneten Personen, die Zwinglium auch im Busen stecken haben. Dieweil dann einer hier, der andere dorten krank liegt, werden sie unsres Erachtens dahin mit höchstem Fleiss arbeiten, dass kein Irrthum, so wider unsere A. C., Apologie und Schmalkaldischen Artikel strebet, angefochten und namhaft verdammt werde, sondern werden es bei dieser Generalclausel bleiben lassen, dass man sich zur A. C. bekennt, dagegen alles, was dem zuwider sei, *in genere* also verdamme, dass man keines Irrthumes *in specie* gedenke"[1]).

Und dabei liessen sie es auch in der That auf dem Colloquium, das am 4. September seinen Anfang nahm, verbleiben. Darum kam es aber auch so, wie die herzoglich sächsischen Theologen vorausgesagt hatten. Diese hatten sich zwar noch bestimmen lassen, von einer Protestation vor dem ganzen Colloquium, welche erst für den Fall, dass kein Vergleich zu Stande komme, beschlossen worden war, abzustehen, und hatten sich daran genügen lassen (am 2. Septbr.), eine schriftliche Protestation bei dem Notar niederzulegen, welche aber, wenn es nicht die Nothdurft erforderte, um der Papisten willen, bei währendem Colloquium nicht eröffnet werden sollte. Allein die Katholiken, denen das Colloquium lästig genug war, nützten die ihnen wohlbekannte Uneinigkeit der Theologen klüglich, und der Bischof Helding forderte in der sechsten Sitzung (am 20. Septbr.), nachdem Canisius zuvor in einer weitläufigen Rede darzuthun versucht hatte,

1) Salig III, 297 sq.

dass die Protestanten keineswegs im Glauben einig seien, dieselben auf, die Sekten erst namentlich zu benennen, welche sie von der A. C. ausschliessen oder was sie für Lehren darunter begriffen. Bisher hätten sie nur Schwenkfeld, Servet, Thamer und die Wiedertäufer genannt. Nun müssten sie sich auch vermöge des Reichsdekrets deutlich erklären, ob sie die Zwinglianer und Calvinisten in der Lehre vom Sacrament, die Osiandristen in der Lehre von der Rechtfertigung, die Flacianer in der Lehre *de servo arbitrio* und guten Werken, und die Picarden in anderen vielen Punkten von der A. C. ausschlössen"[1]).

Jetzt glaubten die sächsischen Theologen, es wäre *tempus confessionis* und waren entschlossen, in der nächsten Sitzung ihre Protestation zu publiciren. Vergebens suchte man sie von diesem Beschluss abzubringen, und als man ihnen drohte, sie von der ferneren Theilnahme an dem Gespräch auszuschliessen, übergaben die vier Theologen, Schnepf, Mörlin, Strigel und Stössel am 2. October ihre Protestation dem Präsidenten des Colloquiums mit der Bitte, sie zu den Akten zu nehmen, und verliessen Worms.

Damit war das Collequium zu seinem Ende gekommen. Alle Bemühungen der zurückgebliebenen Protestanten um einen Fortgang desselben waren vergeblich. Die Katholiken erklärten jetzt, sie wüssten nicht, wer die rechten A. C.-Verwandten seien, ob die Zurückgebliebenen oder die Ausgeschlossenen, sie könnten also in einen Fortgang des Colloquiums nicht willigen, bevor nicht eine Ausgleichung der evangelischen Theologen unter einander statt gehabt habe[2]).

Dieses Scheitern des Colloquiums hat man den Flacianern Schuld gegeben. Das ist insofern wahr, als die Katholiken von dem von den Flacianern hervorgehobenen Zwiespalt, der unter den evang. Theologen selbst sei, Anlass nahmen, das Colloquium, das sie von Anfang an nur ungern und ohne guten Willen angetreten hatten, abzubrechen. Aber kann darum die Flacianer ein Vorwurf treffen? Fällt er nicht vielmehr auf die zurück, welche den gewagten Versuch machen wollten, die Heilung des auch

1) Salig III, 311. 2) Ibid. p. 331.

von ihnen als vorhanden anerkannten Zwiespalts auf eine spätere Zeit auszusetzen und zuvor auf die unwahre Voraussetzung einer Glaubenseinheit hin den Gang mit den Katholiken anzutreten? Hätten auch die Flacianer den Zwiespalt nicht aufgedeckt, die Katholiken hätten ihn gewiss zur Sprache gebracht. Den Flacianern aber durfte man nicht zumuthen, eine Einigkeit zu fingiren, die nicht vorhanden war. Entweder also hätte man auf den Antrag der Flacianer, vor dem Beginn des Colloquiums eine Ausgleichung zu versuchen, eingehen oder, wenn man voraus sah, dass eine solche nicht zu erzielen sei, mit allen Mitteln das Zustandekommen eines Colloquiums verhindern sollen[1]). —

Das Colloquium war gescheitert. Die evangelischen Fürsten wagten keinen neuen Versuch mehr, den Riss zwischen Katholiken und Protestanten zu heilen.

---

1) In Worms war während des Colloquiums auch Beza mit noch einigen Deputirten der evangelischen Kirche Frankreichs erschienen, um die Theologen, die man dort versammelt wusste, zum Beistand für die Reformirten Frankreichs anzugehen. Die darauf bezüglichen Vorgänge gehören nicht in den Text unserer Geschichte, in einer Note wird es aber verstattet sein, ihrer zu erwähnen, da sie ein Licht auf die noch immer fortgehenden Bestrebungen der Reformirten um Anerkenntniss von Seite der Lutheraner werfen.

Wir entnehmen das Nähere darüber dem Leben Bullingers von Pestalozzi.

Schon im Jahr 1557 waren Beza und Farel in Deutschland gewesen, um Schutz wider die Verfolgungen, denen die unter französischer Hoheit stehenden Waldenser Piemonts ausgesetzt waren, zu erwirken, und damals hatte man sie in Deutschland aufgefordert, die Stellung dieser Waldenser und ihre eigene zu der Augsburgischen Confession darzulegen. Sie setzten zu diesem Behuf ein „Bekenntniss der in der schweizerischen und savoyischen Kirche geltenden Lehre" auf, mit dem man in Deutschland sehr zufrieden war. Voll Freude darüber kehrte Beza nach der Schweiz zurück, sagte in Zürich dem Bullinger aber nichts von dem Bekenntniss, das er übergeben, theilte ihm aber mit, dass man in Deutschland mit dem Gedanken umgehe, einen Congress von Fürsten und Theologen zum Behuf der Erzielung der Einigung der lutherischen Theologen unter einander ins Werk zu setzen, und zugleich ein Religionsgespräch zwischen Katholiken und Protestanten vorzubereiten, und suchte Bullingern für Beschickung solcher Versammlungen von Seite der Schweiz günstig zu stimmen. Kunde von dem in Deutschland von Beza übergebenen Glaubensbekenntniss erhielt Bullinger zuerst aus Deutschland und äusserte sich sofort sehr ungehalten darüber in Briefen an Beza und Calvin.

Sollten sie gleich müssig dem Riss gegenüberstehen, der unter den Evangelischen an den Tag getreten war?

Sie hätten es nicht gedurft, wenn sie auch gewollt hätten. Es nahte der Reichstag zu Frankfurt heran, auf welchem dem Römischen Kaiser Ferdinand die Kaiserkrone aufgesetzt werden sollte. Zum ersten Mal nach dem Wormser Colloquium kamen die Fürsten da wieder zusammen, der Verdacht, dass die Evangelischen unter sich nicht eins wären in der Lehre, lastete aber seit dieser Zeit schwerer als je auf ihnen. Diesen Verdacht mussten sie um jeden Preis abwenden. Da die Theologen die Hand dazu nicht boten, was blieb ihnen anderes übrig, als an dem Gedanken festzuhalten, den der Herzog Christoph von Würtemberg schon vor dem Frankfurter Convent ausgesprochen hatte, an dem dass die

---

Dem Ersteren schrieb er (am 16. Juli): „Zur grossen Freude unserer Gegner und zu der Unsrigen grossem Leidwesen wird sie (die Confession) überall verbreitet. Confessionen aber sollen klar und deutlich und durchaus nicht doppelzüngig sein, besonders in den noch streitigen Punkten. Ich wahrhaftig würde eine solche Confession weder schreiben, noch wenn sie von Anderen geschrieben wär, unterschreiben.“ Warum, fragt er in einem Brief an Calvin, haben sie nicht den *Consensus (Tigurinus)* überreicht? „Man sollte doch über einen schon so lange streitigen Punkt nicht solche Redeweisen brauchen, durch welche die Einfältigen gestossen werden können ... Sieh' in welche Verlegenheit sie uns gebracht haben, auf den Fall, dass es zum Colloquium kommen sollte. Denn ich kann vor Gott und vor der Kirche eine solche Confession nicht anerkennen. Wird ihr aber von mir und Anderen widersprochen, so wird Westphal alsbald schreien: „habe ich's nicht gesagt, dass sie selbst untereinander uneins sind.“

Wir können aus diesen Aeusserungen schliessen, dass das Bekenntniss, das Beza abgegeben, in Ausdrücken abgefasst war, welche in lutherischem und reformirtem Sinn gedeutet werden konnten, ein solches widerstrebte aber dem ehrlichen Bullinger und es genügte ihm die Entschuldigung Calvins nicht, dass Beza es „zur Besänftigung der leidenschaftlichen Leute in Deutschland gethan habe.“

Das zweite Bekenntniss, das Beza zur Zeit des Wormser Colloquiums überreichte, war dann allerdings anderer Art. Beza erklärte da Namens der französischen Kirchen, dass sie der Augsburgischen Confession in Allem beistimmten, einzig den Artikel vom Abendmahl ausgenommen. (Auch darüber aber erklärten sie sich dahin, dass ihnen das Abendmahl durchaus nicht nur ein *signum professionis* oder *absentis Christi* sei, sie hielten es vielmehr mit den Worten Pauli: *panis est κοινωνία corporis*. Das Bekenntnis in *corp. Ref.*

A. C.-Verwandten Stände in eigner Person sich zusammenthun sollten, um den Hader der Theologen zu schlichten? Der Herzog von Würtemberg suchte eine Anzahl befreundeter Fürsten dahin zu vereinigen, dass sie auf dem Frankfurter Reichstag in Per-

---

IX, 332). Bullinger knüpfte aber auch an dieses Bekenntniss keine Hoffnungen, wie er sich auch nicht viel von einem Colloquium zwischen Lutheranern und Reformirten versprach, auf das jetzt Beza grosse Hoffnungen baute. Er schreibt an Beza (am 15. Decbr. 1557) ... „Wir können uns allerdings noch nicht überzeugen, dass man durch Religionsgespräche zur Eintracht komme mit den Lutheranern, oder dass diess der einzige Weg sei, die Zwietracht los zu werden, es wäre denn, dass wir noch vor Beginn des Gespräches uns entschliessen würden, nur einfach die Augsburgische Confession zu unterschreiben .. Seit dem Erscheinen dieses Bekenntnisses sind nicht wenige Colloquien gehalten worden: in diesen allen ist dasselbe beinahe mehr beachtet worden als das hochheilige Evangelium Jesu Christi selbst, so sehr, dass wer es nicht in allen Stücken annimmt und anerkennt, auch wenn er den evangelischen Glauben und die apostolische Lehre vollständig und lauter bekennt, angesehen wird, als ob er kein Jota der reinen Lehre erkannt hätte oder annähme ..., Diesen Menschen (er denkt vor allem an Westphal) ists bei Weitem nicht genug, wenn man sagt, man wolle jene Confession willig nehmen, aber nur im rechten Sinn und Verstand. Es zeigt sich also, sie begehren nichts Anderes, als dass wir einmal unsere Redeweise und die Lehre unserer Kirche lassen und nur einfach die A. C. unterschreiben." „Und wie kommt es," schliesst er seinen Brief, „dass Du bei Deinen wiederholten Zusammenkünften, nicht mit den wüthenden, sondern mit den insgemein gemässigten Männern, von denen man einige Hoffnung hegt, dass sie sich zu einer Vereinigung verstehen möchten, nicht ein einziges Mal unseren Consensus bei ihnen vorgebracht hast? Du merktest ohne Zweifel, dass auch bei ihnen nicht diese Vereinigung, sondern etwas Anderes, Mehreres verlangt werde?"

Hätten alle Reformirten und alle Lutheraner so klar gesehen wie Bullinger, wie viele gegenseitige Täuschungen hätte man sich erspart!

Auch viel heller als Calvin sah da Bullinger. Calvin gab die Hoffnung auf das Zustandekommen eines Colloquiums zwischen Lutheranern und Reformirten nicht sobald auf, und setzte sie auf Melanchthon, stellte darum auch in Aussicht, dass er zu einem künftigen Colloquium sich einfinden werde. Bullinger aber erwiderte ihm (am 10. Septbr. 1557): „Es gefällt mir gar nicht. dass Du Deine ganze Hoffnung auf Melanchthon bauest und alle Deine Pläne auf ihn stützest. Das gebe ich zwar zu, Melanchthon ist ein redlicher Mann, aber ein Mensch, und zwar ein furchtsamer. Würde man auch hundert Mal zusammenkommen, und sich in Besprechungen einlassen, so würde er seinerseits für unsere Kirchen doch lang nicht so viel Heil bringen, als Schnepf, Brenz und andere Wuthentbrannte, mit denen wir's da eigentlich zu thun

son erschienen, um sich zu einer gemeinsamen Erklärung zu einigen[1]).

Der Aufforderung folgten die drei Kurfürsten, August von Sachsen, Otto Heinrich von der Pfalz, Joachim von Brandenburg, und der Pfalzgraf Friedrich Wolfgang[2]). Zuvor schon waren der Herzog von Würtemberg und der Kurfürst von Sachsen mit einander übereingekommen, Gutachten von Theologen einzuholen.

Solche wurden von Brenz und Melanchthon eingeholt. Wir haben nur das des Letzteren gelesen[3]), und wissen von dem des Brenz nur, dass es mit dem des Melanchthon durchaus einig war, Melanchthons Aufsatz aber über die Lehre vom Abendmahl deutlicher befunden worden war[4]). Melanchthon hielt die Berufung einer allgemeinen Synode, denn an eine solche hatten die Fürsten gedacht, nicht für räthlich. Jedenfalls, meinte er, müssten die Fürsten vorher einträchtig sein, „nicht allein was sie fürtragen wollten, sondern auch was sie endlich schliessen und worauf sie bleiben wollten." Er unterschied dann zwischen streiti-

---

hätten, Unheil. Ich hab's durchgemacht, ich spreche aus Erfahrung. Als der selige Butzer ehedem so zuversichtlich eine Vereinigung zwischen Luther und unsern Kirchen versprach und dabei sehr auf Melanchthons Mässigung baute, wie sehr hatte er sich geirrt ..."

Man könnte diese Worte prophetische nennen, denn am 21. October unterschrieb Melanchthon mit den anderen Theologen jene Protestation, in welcher erklärt wurde, dass man in nichts von der 1530 in Augsburg übergebenen Confession weichen, in der Lehre nichts darin ändern und alle damit streitenden Lehren verwerfen werde. Und ausdrücklich war darin Zwinglis Lehre genannt und verworfen. (*Corp. Ref. IX, 350*). Calvin, ob er gleich den Gedanken an ein Colloquium mit den Lutheranern noch festhielt, musste jetzt bekennen, dass er sich getäuscht habe, sowohl in Melanchthon als in Brenz. „In starken Ausdrücken äussert er sich über Melanchthons Schlaffheit und Schweigsamkeit; wiewohl diese ihm nicht unbekannt geblieben, sei Melanchthon doch weiter ausgeglitten, als er je von ihm vermuthete; auch von Brenz hätte er nicht gedacht, dass er so feindselig verfahren würde.." (Bulling. p. 409).

1) Sattler, IV, 117.

2) Nach Salig war auch der Landgraf Philipp von Hessen zugegen, Heppe stellt das (p. 269) in Abrede. Nicht ohne Absicht scheint der Herzog die Einladung auf einen engeren Kreis beschränkt zu haben.

3) dd. 4. März. C. R. IX, 462.

4) Sattler IV, 125.

gen Sachen, welche leicht, und zwischen solchen, welche nicht so leicht zu richten seien. Zu den letzteren rechnete er die Fragen über den freien Willen, über Osianders Lehre, über das Sacrament des Altars, die Elevation, die guten Werke, die Mitteldinge, die Decisionen in Ehesachen, und er sagte nun, wie er meine, dass man in diesen Punkten lehren solle.

Um zu sehen, welche Stellung Melanchthon in seinem Gutachten zu dem Streit der Theologen unter einander einnimmt, genügt es, das was er vom Sacrament des Leibes und Blutes Christi sagte, näher anzusehen. Er weist da die katholische Transsubstantiationslehre, die Lehre der Boehmischen Prädikanten, dass das Brod sei *essentiale corpus Christi*, und endlich die Lehre Westphals, dass der Leib Christi sei an allen Orten, ab. Er will, dass gelehrt werde: „dass nichts Sacrament sei oder sein könne ausser dem eingesetzten Brauch, dass der Sohn Gottes im Abendmahl also wahrhaftig und gegenwärtig sei, dass er uns in dieser Niessung mit Brod und Wein seinen Leib giebt, sich selbst und seine Verheissung uns applicirt, und zu Gliedmassen seines Leibes macht.“ Endlich verwirft er als unrecht die Reden Zwinglis und anderer, „dass das Sacrament ein äusserliches Zeichen und der Herr Christus nicht wesentlich dabei sei.“ Die Ubiquität des Leibes Christi schliesst er also aus; der *unio sacramentalis* und des Genusses von Seite der Unwürdigen gedenkt er nicht.

Nimmt man nun noch hinzu, dass er im Eingang, wo er die Berufung einer Synode als unräthlich bezeichnet, auf das Stärkste sich gegen Flacius ausspricht, indem er bemerkt, „er begehre nicht bei ihm zu sein, dieweil er gewisslich wisse, dass gedachter Illyrikus und sein Anhang nicht Gottes Ehre suche, sondern öffentlich der Wahrheit widerstrebe und noch nie sich erklärt habe von der ganzen Summe der christlichen Lehre,“ so sieht man, Melanchthons Gutachten zielt nicht auf eine Einigung der beiden Partheien, er sieht vielmehr von der einen Parthei ganz ab. Er hoffte vielleicht, dass eine Mehrheit sich die Fassung der Lehren, welche er vorgeschlagen, aneignen werde, für welchen Fall eine Synode für ihn die Bedeutung gehabt hätte, dass auf ihr diese Fassung solenn angenommen worden wäre.

In Frankfurt gingen die Fürsten der Hauptsache nach auf

die Gedanken Melanchthons ein. Sie erklärten (in dem Recess vom 18. März 1558, unterschrieben von Otto Heinrich, Kurfürst August, Kurfürst Joachim von Brandenburg, Pfalzgraf Wolfgang, Herzog Christoph von Würtemberg und Landgraf Philipp von Hessen[1]): da die Berufung einer Generalsynode auf Schwierigkeiten gestossen, hätten sie, um den Verdacht, als wären die Evangelischen ihrem Bekenntniss untreu geworden, abzuwehren, sich entschlossen, aufs neue sich zu der reinen, wahren Lehre zu bekennen, welche in göttlicher, prophetischer und apostolischer Schrift des Alten und Neuen Testaments und auch in den drei Hauptsymbolen derselben, der A. C. sammt derselben Apologie enthalten sei. Da aber über einige Lehrpunkte Streit stattgefunden habe, so wollten sie sich über diese des Näheren erklären. Es sind das die Lehren von der Rechtfertigung, den guten Werken, dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi und den Mitteldingen. Ueber diese erklärten sie sich dann ganz in der von Melanchthon vorgeschlagenen Weise, und weiter erklärten sie, sie seien entschlossen, in ihren Landen darauf zu halten, dass diesem Bekenntniss nicht zuwider gelehrt und nichts dagegen veröffentlicht werde, seien auch bereit, „mit den abwesenden Fürsten und Ständen sich über diese Artikel zu vereinigen und zu vergleichen, damit die Unruhe und Verbitterung, so einige vorhanden sein sollte, unter denen, die dieses Verstandes mit ihnen einig sein werden, in Vergessen gestellt und derselben nimmer gedacht werde."

Das Geschäft der Vereinbarung mit den anderen Fürsten und Ständen vertheilten die Fürsten dann ausdrücklich untereinander. Im Namen aller Kurfürsten und Fürsten sollte der Herzog Johann Friedrich von Sachsen zum Beitritt aufgefordert werden; der Kurfürst von der Pfalz sollte mit den benachbarten Ständen, auch mit Strassburg, handeln, der Kurfürst von Sachsen mit dem Markgrafen Georg Friedrich von Brandenburg, den Fürsten zu Anhalt, der Stadt Magdeburg; der Kurfürst von Brandenburg mit dem Markgrafen Hans von Brandenburg, den fürstlichen Häusern Lüneburg, Meklenburg und Pommern, der Herzog Chri-

1) Der Recess bei Sattler. IV. Beil. N. 44. p. 129.

stoph von Würtemberg mit dem Grafen Georg von Würtemberg und den oberländischen Städten Ulm, Augsburg, Nürnberg und Regensburg. Ausdrücklich aber wurde endlich noch beschlossen, dass, wenn die eingeladenen Fürsten und Stände dem Recess auch nicht beiträten, die Einladenden doch an demselben festhalten wollten.

Der Standpunkt, welchen die Fürsten, die den Recess unterschrieben, einnahmen, ist also ganz klar. Sie schlossen einen Bund untereinander, eine bestimmte Lehrnorm, über die sie unter sich übereingekommen waren, in ihren Landen zur Geltung zu bringen; sie versuchten auch die anderen Stände und Fürsten dafür zu gewinnen, aber der Bund sollte auch bestehen für den Fall dass diese nicht beiträten. Zur theologischen Grundlage ihres Bundes aber machten sie die Ansicht, welche Melanchthon der Flacianischen Partei gegenüber vertrat. Sie verzichteten also auf eine Ausgleichung mit dieser, wie Melanchthon darauf verzichtete, der ausdrücklich wollte, die sächsischen Lande sollten nicht beigezogen werden, „sonst würde nicht Einigkeit gemacht, sondern viel grössere Zwietracht und Hass angezündet“[1]).

Dass damit die ganze Melanchthonische Entwicklung des deutschen Protestantismus von Seite der Fürsten ausdrücklich sanctionirt war, kann man schon darum nicht (mit Heppe[2]) behaupten, weil ja auch Brenz mit dem Versuch einer Einigung auf solchen Grundlagen einverstanden gewesen scheint, man aber doch den Brenz nicht als einen Theologen wird bezeichnen wollen, der, auch damals nicht, die ganze Melanchthonische Anschauung sich angeeignet hatte. Den Melanchthonischen Standpunkt nahmen die Fürsten nur insofern ein, als sie mit ihm der Meinung waren, der überwiegende Theil der Theologen werde dieser Vereinbarung in der Lehre sich anschliessen, und so scheint auch Brenz geglaubt zu haben, der an den bisherigen Streitigkeiten sich noch wenig betheiligt hatte und bekanntlich erst das Jahr darauf sich näher über die gegenseitigen Differenzen orientirte.

1) Mel. an den Landgrafen Philipp von Hessen dd. 16. Mai, C. R. IX, 556.
2) II, 277.

Hatten die Fürsten, hatten Melanchthon und Brenz darin Recht, und gelang eine Einigung auf Grund des Frankfurter Recesses, so war man an dem Ziel angelangt, gelang sie nicht, so kam der Zwiespalt erst recht zu Tag.

Es geschah das Letztere. Zwar in den Ländern der Fürsten, von welchem der Recess ausgegangen war, wurde derselbe ohne Widerrede angenommen, allein sehr anders wurde es von den Fürsten und Ständen gehalten, welche zum Beitritt eingeladen worden waren. Die Fürsten von Anhalt glaubten, die Lehre vom Abendmahl sei in dem Recess nicht genugsam gegen eine Auslegung des Artikels zu Gunsten der Sacramentirer gewahrt. Auch die Grafen von Henneberg hielten das Bekenntniss vom Abendmahl nicht für ausreichend, ihr Bekenntniss lautete dahin, dass in, unter und mit dem Brod, beiden, den Gläubigen und Ungläubigen, der wahre, natürliche, wesentliche Leib nicht allein geistlicher Weise, sondern leibhaftig doch unsichtbarlich gereicht und mit dem Mund empfangen werde. Auch erklärten sie ausdrücklich, dass sie den Recess nicht anders denn nach Laut der A. C. und Schmalkaldischen Artikel unterschreiben würden.

Der Rath der Stadt Regensburg meinte auch, man hätte von dem Abendmahl deutlicher und richtiger reden sollen, zumal Calvin zwar auch die Worte „gegenwärtig und wesentlich" brauche, sie aber anders und nicht von der leiblichen Gegenwärtigkeit verstehe. Der Rath will mit ausdrücklicher Berufung auf die Schmalkalder Artikel das Bekenntniss aufgenommen wissen, dass nicht allein die Gläubigen, sondern auch die Ungläubigen den wahren Leib Christi zu geniessen bekommen.

Die niedersächsischen Theologen klagten auch darüber, dass der Artikel vom Abendmahl gar zweifelhaftig gestellt sei, „also dass Calvin und alle Sacramentirer gleich so wohl ihn auf ihre Meinung ziehen könnten"[1]).

Stärker sprachen sich die Meklenburger Theologen in einem von Chyträus abgefassten Gutachten aus[2]). Sie hätten es für

1) Ueber die Aufnahme des Recesses bei den genannten Fürsten und Ständen: Historie des Sacramentstreits. p. 575—579.

2) Bei Salig III, 369.

besser gehalten, wenn man die A. C. von neuem hätte drucken lassen und in einer Deklaration die beiden streitig gewordenen Artikel hinzugefügt hätte: denn ohne namentliche Verwerfung der Irrthümer sei es nicht möglich, Einigkeit wieder anzurichten. Dürfe man auch nicht ganze Kirchen oder einzelne Personen, so aus Einfalt irrten, verdammen, so müsste man doch die Sacramentirer, Schwenkfeldianer, Osiandristen namentlich verwerfen. Ganz in gleichem Sinn äusserten sich die Pommerschen Theologen, am unzufriedensten aber die Magdeburger in einem Bedenken, das Wigand aufgesetzt hatte. Schon das ist ihnen bedenklich, dass weltliche Herren ohne Beisein der Theologen in Religionssachen ein Formular stellten, zumal da gerade unter ihnen diejenigen Theologen wohnten, welchen Irrthümer vorgeworfen würden. Sie tadeln weiter, dass man eine Amnestie errichten wolle, denn in Glaubenssachen, die die Sache Gottes und nicht der Menschen beträfen, könne man nichts wie Aepfel und Birnen vergeben. Eine Wunde dürfe man nicht unterkötig lassen und zuheilen, sondern müsse sie durch öffentliche Verdammung rein ausdrücken, wenn anders eine beständige Heilung erfolgen sollte. Sie sind endlich mit der Fassung der einzelnen Artikel nicht einverstanden, am wenigsten mit der der Lehre vom Abendmahl, „denn die Worte wahrhaftig, lebendig, wesentlich und gegenwärtig stünden den Zwinglianern auch wohl an.“[1])

Eine nicht kleine Anzahl von Ländern und Ministerien hatte sich also gegen den Frankfurter Recess erklärt. An sie reihte sich der Herzog Johann Friedrich von Sachsen mit seinen Theologen an. Dieser Herzog hatte von Anfang an den in Frankfurt versammelten Fürsten die meisten Bedenken eingeflösst, denn sie wussten ihn unter dem Einfluss seiner Theologen stehend, und diese Theologen gehörten der Flacianischen Parthei an, Flacius selbst stand in seinen Diensten. Dieser und Amsdorf schrieben sofort gegen den Recess, Flacius die *refutatio Samaritani Interim*[2]), Amsdorf gab heraus „öffentlich Bekenntniss der reinen Lehre und *confutatio* der jetzigen Schwärmer.“

1) Ibid. 371 sq.

2) Die Schrift von Flacius ist nicht gedruckt worden, ich kenne ihren Inhalt nur aus Preger M. Fl. Ill. II, 74.

Flacius machte nicht allein Ausstellungen an den einzelnen Artikeln des Recesses, dieselben, welche auch von den vorhergenannten Theologen gemacht worden waren, er erhob vor allem starke Beschwerde über den geringen Werth, den der Recess den Lehrdifferenzen beilegte, und über die darin ausgesprochene Behauptung, dass man nie von der Augustana abgewichen sei. Noch grössere Beschwerde erhob er über die Tyrannei der Fürsten, welche sich darin kund gebe, dass sie den Theologen vorschreiben wollten, was und wie sie lehren sollten, und dass sie „statt eine Synode zu berufen, sich in einen Winkel setzten und da ein neues Interim schmiedeten." Amsdorf fand es arg, dass die Theologen, welche durch ihre Aenderung und Neuerung Uneinigkeit und Zwietracht angerichtet hätten, jetzt die, welche darein nicht willigen könnten, zänkische und störrige Köpfe nannten, und griff zurück auf das Wormser Colloquium, auf dem die Adiaphoristen nicht in die Verdammung des Zwingli und Osiander hätten willigen wollen.

Diese Theologen zeichneten wohl dem Herzog die Haltung vor, welche er jetzt einnahm. Wir haben schon bemerkt, dass von den Fürsten eine Gesandtschaft an ihn abgeordnet wurde, um ihn für den Recess zu gewinnen. Dieser erklärte er, er müsse sich Zeit lassen, die Sache zu überlegen, und nach Monaten erst lief seine Antwort an die Fürsten ein, in Begleitung einer von seinen Theologen verfassten Schrift[1]). Die Erklärung enthielt eine scharfe Kritik des ganzen Recesses, und bezeichnet genau die Stellung, welche die herzogl. sächs. Theologen zu demselben einnahmen. Es wird darin als ungebührlich bezeichnet, dass einige weltliche Stände Lehrartikel abfassten und sie der ganzen christlichen Kirche vorschreiben wollten; es sei wider der Kirche Gebrauch, dass gerade die Theologen, welche in der Zeit der Verfolgung in der Lehre gewichen und die Kirche geärgert hätten, berufen würden, über die Heilung des Zwiespaltes ihr Urtheil abzugeben; im Recess würden mit Unrecht die Lehrirrthümer, deren Viele sich schuldig gemacht, verläugnet; es sei

1) Diese kennt auch Salig (III, 383) nur aus der Wittenberger Beantwortung. Die Erklärung an die Fürsten bei Heppe. I. Beil. XXVIII. p. 86.

befremdlich, dass der Schmalkaldischen Artikel nicht gedacht werde; es wird an dem Recess gerügt, dass er die Antithese, die Verdammung der Irrthümer, unterlassen habe. Die Ausstellungen, welche an den vier Artikeln gemacht wurden, sind die gleichen, die wir schon gehört haben. Zum Schluss wird bemerkt, dass aus der vorgeschlagenen Amnestie nur grössere Uneinigkeit entspringen werde: denn die Papisten bekämen dann ein Recht zu der Behauptung, dass unter dem Namen der A. C. allerlei Sekten vorhanden seien, die Sektirer würden in ihrer Halsstarrigkeit gestärkt, die schwachen Gewissen verwirrt, die Stände und Theologen aber, welche bisher bei der Wahrheit gestanden, und die Sekten und Corruptelen gestraft, auch in Worms öffentlich dagegen protestirt hätten, würden damit sich selbst, ihr Verfahren und auch Lutherum, den Mann Gottes, strafen und dem Schuldigen ein Zeugniss der Unschuld geben.

Der Herzog ging aber noch weiter[1]). Er fasste den Plan, die Gegner des Frankfurter Recesses zu einem gemeinsamen Bekenntniss zu einigen, und lud zu diesem Endzweck die niedersächsischen Stände, denen sich, wie er hoffen konnte, Dänemark, Pommern und Meklenburg anschliessen würden, zu einer Synode nach Magdeburg ein. Weil aber die niedersächsischen Stände Bedenken dagegen hatten, und auch die Stadt Magdeburg sich eine Synode in ihrer Stadt verbat, ging der Herzog auf den Rath von Flacius allein vor, und liess durch seine Theologen im Namen seiner und seiner Brüder eine Schrift fertigen, welche sich über alle Irrthümer, welche bisher aufgetaucht waren, aussprach, das berüchtigte Confutationsbuch, welches von dem Herzog am 28. Novbr. 1558 sanctionirt, und Anfangs des Jahres 1559 gedruckt wurde. Dieses Confutationsbuch, das freilich bald dem Herzog die meiste Noth bereiten sollte, war recht eigentlich und absichtlich dem Frankfurter Recess entgegengestellt, und enthielt gerade das, was man an diesem von jener Seite aussetzte, eine förmliche Verdammung aller Irrthümer, und eine genau und unumwunden präcisirte Lehre. Mit ihr war der Bruch mit der anderen Partei und also der Riss in der lutherischen Kirche recht eigentlich constatirt[2]).

1) Salig III, 391. 2) Ueber das Confutationsbuch Salig I, 477.

Die Fürsten des Frankfurter Recesses, welche das Gewitter hatten heraufsteigen sehen, waren vergebens bemüht gewesen es abzuwenden. Gleich nachdem der Herzog Johann Friedrich die niedersächsischen Stände zu einer Synode nach Magdeburg eingeladen hatte, war der Kurfürst von Sachsen der Meinung gewesen, an dieser Synode sollten sich auch die Anhänger des Frankfurter Recesses betheiligen, diese waren aber unter sich selbst darüber nicht einig geworden, und es war darum gut, dass die Synode, aus anderen uns schon bekannten Gründen, unterblieb. Der Pfalzgraf Otto Heinrich war dann bemüht, eine Zusammenkunft beider Theile an einem anderen Ort zusammenzubringen, und schlug Fulda als den Ort der Zusammenkunft vor. Der Herzog Johann Friedrich hatte sich auch bereit erklärt, die Conferenz in Fulda (sie sollte am 20. Januar 1559 stattfinden) zu beschicken, nachdem ihm bemerkt worden, es handle sich auf ihr nicht um das Bestreben, die Irrungen sofort zu beseitigen, sondern nur um eine Vereinbarung zu Berufung aller Stände und ihrer Theologen. Die Conferenz scheiterte aber an dem Kurfürsten von Sachsen. Dieser hatte erst gemeint, es handle sich nur um eine Conferenz der Stände und Fürsten, welche den Frankfurter Recess unterschrieben hätten, als er dann hörte, dass die Absicht dahin ging, womöglich alle Fürsten für die Conferenz zu gewinnen, wurde er bedenklich, zum Theil wohl durch den Einfluss Melanchthons, der von einem Zusammentreten mit den herzoglich sächsischen Theologen nur grössere Uneinigkeit fürchtete und den herannahenden Reichstag für den geeigneteren Ort dafür hielt. Der Kurfürst weigerte sich zwar nicht gerade dazu, eine Conferenz zu beschicken, meinte aber doch, man sollte sie auf eine spätere Zeit verschieben, oder besser noch, bis zum Zusammentritt des Reichstags warten. Grössere Bedenken noch hatte der Markgraf von Brandenburg. Der Pfalzgraf Otto Heinrich gab darum seinen Plan auf.

Mittlerweile war das Confutationsbuch ausgegeben. Die Bedeutung desselben wusste der Kurfürst von Sachsen wohl zu würdigen, und forderte daher die Wittenberger Fakultät zn einem Gutachten über dasselbe auf, und Melanchthon gab am 9. März 1559 ein solches im Namen der Fakultät ab. Der Landgraf Phi-

lipp von Hessen aber äusserte sich selbst ausführlich am 7. Mai über dasselbe in einem Schreiben an den Herzog Johann Friedrich[1]). Hält man diese Gutachten zusammen mit der Antwort des Flacius auf das Schreiben des Landgrafen an den Herzog Johann Friedrich, so erkennt man leicht, dass eine Verständigung zwischen beiden Theilen ferner als je war. Melanchthon glaubte das Confutationsbuch ausdrücklich auf sich selbst beziehen zu müssen, er verhielt sich gegen dasselbe nur abweisend, ohne Hoffnung auf eine Verständigung, und äusserte sich in sehr starken Ausdrücken über einzelne Lehren, welche darin vertreten waren. So rügte er, „dass sie von alten und neuen Zwinglianern sprächen, und doch nicht sagten, „was sie neue Zwinglianer nennen, sie wollten gehalten sein für die allerfreudigsten Papstfresser und stärkten doch die papistische Abgötterei, denn sie setzten etliche *propositiones*, welche niemand von der Kirche von Anfang an, auch die Päpstischen nicht, gesetzt hätten, nemlich dass der Leib Christi an allen Orten sei, in Stein und Holz."

Der Landgraf Philipp schreibt freilich versöhnlicher und möchte vermitteln, er nimmt aber dabei einen Standpunkt ein, der unmöglich zu einer Ausgleichung führen konnte. Man hätte, meint er, den Sacramentirern gegenüber bei der Wittenberger *Concordie* bleiben sollen, die Luther, Ph. Melanchthon, Bugenhagen u. A. angerichtet. Er glaube, wenn der Herzog der Sacramentirer Bücher etliche lese, würde er sehen, dass beide Theile nicht so weit auseinander wären, so sie von allen Theilen der Wahrheit wollten Statt geben. Halte man sie aber für Schwärmer, Ketzer oder Sacramentsschwärmer, so solle man eine Synode aller evangelischen Stände und ihrer Theologen deutscher Nation versammeln und sie dahin kommen lassen. Würde da befunden, dass sie wider die Wahrheit des Evangelii und der Epistel Pauli und dem Gebrauch zuwider, wie er *in primitiva ecclesia* gewesen, so könnten sie dann in diesem Artikel excludirt werden. Solcher Auffassung der Dinge stand freilich Flacius weit fern. Ihm ist der Irrthum der Sacramentirer zu wohl constatirt,

---

2) Das Gutachten Melanchthons C. R. IX, 763. Das des Landgrafen von Hessen C. R. IX, 753.

als dass er ihn erst noch wollte in Frage gestellt sehen. Diese Irrthümer erst noch dem Urtheil einer Synode anheim zu stellen, hielt er für sträflich und gefährlich, damit würden alle Sekten und Rotten gleichsam *in integrum* restituirt: denn man müsste dasselbe auch bei den Papisten thun, welche man auch nie auf einer ganzen Synode der Länge nach verhört habe[1]).

Noch bevor diese Schreiben und Schriften ausgegangen waren, war der Reichstag zu Augsburg, am 3. März 1559, eröffnet worden. Das Ergebniss desselben war das, dass man den Versuch einer Vereinbarung der Katholiken und Evangelischen[2]) auf spätere Gelegenheit aufschob, d. h. ihn fallen liess. Damit war aber auch der Riss zwischen Katholiken und Protestanten constatirt. Je weniger nun aber Einigkeit unter den Protestanten war, desto mehr war ihre Lage den Katholiken gegenüber gefährdet. Das sahen beide Theile ein, von beiden Theilen stellte sich daher eine gewisse Geneigtheit ein, abermals eine Ausgleichung zu versuchen. Zu diesem Endzweck nahm der Herzog Christoph von Würtemberg den Plan des Pfalzgrafen Otto Heinrich, der am 12. Febr. 1559 gestorben war, wieder auf.

Aber noch währte es lange, bis es zu einer Zusammenkunft kam: denn Flacianischerseits griff man den Gedanken, den der Herzog Christoph von Würtemberg früher gehabt, aber auf den Rath von Brenz hatte fallen lassen[3]), wieder auf, den nemlich, auf Berufung einer Generalsynode hinzuwirken. Es scheint, dass die Flacianer einen Congress, der von einem der Fürsten, welche den Frankfurter Recess unterschrieben hatten, ausgegangen war, fürchteten und die Sache in ihre Hand zu nehmen suchten. Sie reichten daher eine Supplication an alle evangelischen Stände ein[4]). Diese war von der stattlichen Anzahl von 51 Theologen aus verschiedenen Ländern unterzeichnet, nicht allein von allen her-

1) Die Antwort des Flacius kenne ich nur aus Preger II, 87.

2) Die Geschichte des A. Reichstags bei Heppe I, 325 sq.

3) Das Bedenken des Brenz dd. 18. Mai 1559, bei Sattler IV. Beil. 54.

4) *Supplicatio quorundam theologorum, qui post obitum Lutheri p. m. corruptelis et sectis voce aut scriptis contradixerunt pro libera christiana et legitima synodo.* Salig III, 568. Nach Preger (II, 86) noch im Jahr 1559, nach Struve (112) im Jahr 1560.

zoglich sächsischen Theologen, sondern auch von den norddeutschen Theologen Hamburgs, Lübecks, Bremens, Braunschweigs, Magdeburgs u. a., von oberpfälzischen Theologen, von hessischen, brandenburgischen, kursächsischen, von den fränkisch Markgräflichen Theologen, von Theologen Nürnbergs, Augsburgs, den schwäbischen Städten und Baden[1]). Die Synode, wurde gebeten, solle an einem Ort gehalten werden, der auch von Dänemark, Schweden und Preussen beschickt werden könnte. Auf ihr sollten die Irrthümer klar bezeichnet und verdammt werden, und alle Theologen, welche derselben beiwohnten, sollten zuvor auf die Augustana, Apologie und Schmalkalder Artikel verpflichtet werden.

Diese Theologen nahmen also ganz die Stellung ein, welche die herzoglich sächsischen Theologen früher gegen den Frankfurter Recess eingenommen hatten, wie sie sich denn auch ganz offen gegen die Weise, wie dieser Recess zu Stande gekommen sei, erklärten, dagegen nemlich, dass erst die Fürsten die Beschlüsse feststellten und hinterher die Theologen nur zustimmen sollten. Es war damit ausdrücklich die Weise verworfen, welche Melanchthon in seinem Gutachten vom 4. März 1558 empfohlen hatte. Denselben Inhalt hatte eine Supplik, welche fünf Jenaer Theologen (H. Musäus, Wigand, Flacius, Judex und Balthasar Winkler)[2]), an den Herzog von Würtemberg richteten. Dieser, der die erste, auch ihm zugesendete, Supplik ungnädig aufgenommen hatte[3]), schickte doch diese zweite an den Landgrafen von Hessen. Der Tod Melanchthons war mittlerweile eingetreten, und vielleicht mochte der Herzog glauben, dass eine Synode jetzt leichter zu Stande kommen könne, aber der Landgraf war nicht geneigt darauf einzugehen, und dem Herzog bot sich eine andere Gelegenheit einen Vergleichsversuch anzustellen.

---

1) Die namhaftesten Theologen waren: Amsdorf, Musäus, Joachim Mörlin, Tilemann Heshusius, Gallus, Wigand, Iudex, Joachim Westphal, Flacius, Joh. Stössel.

2) Die Supplik bei Heppe I. Beil. XXXIV. Sie trägt das Datum 21. April 1560, Preger aber (II, 90) meint, zu dieser Zeit sei sie gedruckt worden.

3) Preger II, 89.

Er war von dem Kurfürsten Friedrich von der Pfalz zu einer Zusammenkunft eingeladen worden, auf der die politischen und kirchlichen Angelegenheiten besprochen werden sollten, und er hatte zugesagt; aber gerade weil er wusste, dass er dort auch den Schwiegersohn des Kurfürsten, den Herzog Johann Friedrich von Sachsen, finden werde, nur unter der Bedingung, dass die Besprechung sich allein auf die politischen Angelegenheiten beschränken würde. Indessen als die Fürsten (im Juni 1560) beisammen waren, hielt es der Kurfürst doch für unverantwortlich, nur für die weltlichen Dinge zu sorgen und die Religionssachen nicht zu berühren. Er fragte darum den Herzog, wie er meine, dass die Wunden der Kirche geheilt werden könnten. Der Herzog gab seine Meinung dahin ab: „es könne solches nicht besser geschehen, als wenn man nicht jedem zuliesse, nach seinem Kopf zu schreiben, zu schelten und zu verdammen, und weil keiner der Fürsten mehr am Leben sei, welcher zur Zeit der Uebergabe der A. C. zugegen gewesen und dieselbe unterschrieben habe, ausser dem Landgrafen von Hessen und dem Fürsten Wolfgang von Anhalt, so sollten alle evangelischen Stände solche, wie sie im Jahr 1530 dem Kaiser übergeben worden, von neuem einhellig unterschreiben und eine der Sache gemässe Vorrede und Schluss dazu machen. Darin müsste gemeldet werden, dass sie die Apologie und Schmalkaldischen Artikel, so viel sie die Hauptpunkte des christlichen Glaubens beträfen, auch also annehmen und sich in ihren Kirchen und Landen demgemäss verhalten wollten.“ Diese neuerdings durch Unterschrift bestätigte Confession könnte dann entweder durch Abgeordnete oder auf einem öffentlichen Reichstag dem Kaiser übergeben werden. Endlich sollten die Stände feierlich geloben, keine Rotten noch Sekten in ihren Landen zu dulden, auch den Theologen nicht zu gestatten, nach ihrem Gefallen zu schänden und zu schmähen[1]).

Der Gedanke des Herzogs war der Sache nach derselbe, welcher auch dem Frankfurter Recess zu Grund gelegen hatte. Von dem Antrag der Flacianer, die Irrlehren namentlich zu verzeichnen, war Umgang genommen. Dass daher der Kurfürst von

1) Sattler IV, 146 sq.

der Pfalz den Vorschlag des Herzogs gern annahm, war natürlich, aber freudig überrascht war derselbe darüber, dass auch der Herzog Johann Friedrich bereitwillig auf diesen Vorschlag einging. Ihn hatte wohl die Betonung der Unterschrift der Augustana vom Jahr 1530 und die Beiziehung der Schmalkaldischen Artikel dafür eingenommen. Man besprach sich sogleich des Näheren über die Weise, wie ein Convent der Fürsten ins Werk gesetzt werden könne. Ausdrücklich beantragte der Herzog Johann Friedrich noch, dass keine Theologen, mit Ausnahme der Hofprediger, welche jeder Fürst mitbringen könne, zugelassen werden sollten, weil Solche, da wo es sich nur um Unterschrift einer schon vorliegenden Confession handle, unnöthig seien[1]). Man hielt es für räthlich, vor allem den Landgrafen Philipp von Hessen für den Plan zu gewinnen. Dieser ging gern darauf ein und der Herzog Johann Friedrich übernahm es nun, den Kurfürsten von Sachsen in das Interesse zu ziehen. Es gelang auch diess, und die so verbündeten Fürsten theilten sich jetzt in das Geschäft, ihre Standesgenossen zu einem Convent nach Naumburg auf den 20. Januar 1561 einzuladen[2]).

Schon hatte der Herzog Christoph von Würtemberg dort Quartier bestellen lassen, da erhob gerade einer der Fürsten, welche an der Spitze des Plans standen, ein Bedenken über das Exemplar der Augustana, das unterschrieben werden sollte, der Kurfürst Friedrich von der Pfalz. Er schrieb (am 20. Decbr.) an den Herzog von Würtemberg, er trage Bedenken, das deutsche Exemplar der Augustana von 1530 zu unterschreiben, sei aber bereit, das lateinische Exemplar von diesem Jahr zu unterzeichnen. Gegen den Kurfürsten von Sachsen erklärte er sich noch deutlicher dahin: es sei unverglichen geblieben, welches Exemplar der A. C. eigentlich gemeint und verstanden worden, das von

1) Ibid. 147.

2) Das Ausschreiben des Kurfürsten von Sachsen an den Fürsten Wolfgang zu Anhalt (ein gleichlautendes an die übrigen Fürsten, die der Kurfürst einzuladen übernommen hatte) dd. 6. Dcbr. bei Hönn p. 3. „... sollten sonst alle Condemnationen, darinnen ein Theil den anderen eingerissener Corruptelen und Secten auflegen wollte, gänzlich verbleiben, auch sonst in solcher Zuhauffkunft von keinen weltlichen und privat Händeln gerathschlagt werden."

neuem unterschrieben werden solle. Sei das deutsche Exemplar von 1530 gemeint, so trage er Bedenken dasselbe zu unterschreiben, denn die Fassung, welche die Abendmahlslehre darin habe, könne auch in papistischem Sinn gedeutet werden; dagegen trage er kein Bedenken, die in dem lateinischen Exemplar enthaltene Abendmahlslehre zu unterschreiben, zumal da dieses Exemplar nachmals „an etlichen Orten selbst wohlbedächtig emendirt worden sei, welches emendirte Exemplar auch im Jahr 1541 auf dem Colloquium zu Worms aufs neue als die wahre christliche Confession überreicht worden sei“[1]).

Dieses Schreiben wurde freilich von dem Herzog Christoph gleich, und wohl mit Recht dahin gedeutet, dass der Kurfürst von der Pfalz nicht viele Lust zu dieser Zusammenkunft habe, und er fürchtete, dass wenn der Kurfürst die Unterschrift verweigere, andere Fürsten ihm nachfolgen würden. Aber es lag ihm so viel an der Zusammenkunft, dass er sich dem Kurfürsten gegenüber zur Annahme des lateinischen Exemplars bereit erklärte, und bei den anderen Fürsten dahin wirkte, dass sie sich an diesen Einwurf des Kurfürsten nicht stiessen. Es kam nun wirklich zur Zusammenkunft in Naumburg, und am 23. Januar 1561 zur ersten Sitzung. Die Gegenstände, welche zur Verhandlung kamen, betrafen die Unterschrift der Augustana, und die Frage, ob man das vom Papst ausgeschriebene Concil beschicken solle?

Uns interessirt nur der erste Punkt.

Darin, dass die Augustana von neuem unterschrieben werden solle, waren alle Fürsten einig, und auch in dem Entschluss einigten sie sich bald, dass dieser neu unterschriebenen Augustana eine *praefatio* voran zu schicken sei. Aber nun traten die anderen Fragen hinzu: welche Ausgabe der Augustana man unterschreiben solle; ob man in der Vorrede auch der Schmalkalder Artikel, ob man des Frankfurter Recesses oder auch der in dem *Corpus d. Misnicum* enthaltenen sächsischen Confession erwähnen solle? Es ist unschwer zu sehen, wie diese Fragen ihren Grund in den verschiedenen Richtungen, welche vorlagen hatten. Der Herzog Johann Friedrich war es vor Allen, welcher

1) Sattler IV, 153 sq.

der Schmalkalder Artikel, der Kurfürst von der Pfalz, welcher des Frankfurter Recesses gedacht wissen wollte. Ueber diesen Punkt einigte man sich endlich dahin, dass weder des Frankfurter Recesses, noch der Schmalkalder Artikel, noch der sächsischen Confession gedacht werden sollte, sondern nur der Apologie und der a. 40 wiederholten A. Confession[1]). Mehr Mühe machte es, über die zu unterschreibende Ausgabe der Augustana sich zu einigen. Die Kurfürsten waren erst der Meinung, man solle die neuere Edition (von 1540) beibehalten, „die in Sachen von der ersten nicht unterschieden, sondern nur mit weitläufigeren Worten und mehrerer Deutlichkeit und Dexterität verfasst wäre," aber die anderen Fürsten und Stände wollten, dass man die allererste Ausgabe unterschreibe, und man kam darin überein, dass man die deutsche Confession der Wittenberger Ausgabe von 1530, und die lateinische von 1531 unterschreiben wolle. Mit der Abfassung der Vorrede wurden die beiden Kurfürsten beauftragt[2]).

Diese lautete ihrem wesentlichen Inhalt nach dahin[3]): die Stände A. C. wären verunglimpft, als wären sie unter einander uneinig und von der A. C. abgegangen. Um solchen Vorwurf abzuweisen, hätten sie beschlossen, die Augustana aufs neue zu unterschreiben, weil von den Fürsten, welche dieselbe 1530 unterschrieben hatten, nur zwei noch am Leben seien, und obwohl diese Confession 1540 u. 42 etwas stattlicher und ausführlicher wiederholt, auch aus dem Grunde der heiligen Schrift erklärt und gemehrt, dieselbe auch auf dem angestellten Colloquium zu Worms von den Ständen A. C. wiederum dem kaiserl. Präsidenten übergeben, angenommen und darüber colloquirt worden, hätten sie doch die Edition von 1531 vornemlich zur Hand nehmen wollen, damit ein jeder spürte, wie ihr Gemüth und Meinung nicht sei andere neue oder ungegründete Lehre zu vertheidigen oder auszubreiten, hätten diese von neuem subscribirt und gedächten dabei zu verharren." Weiter aber wurde erklärt, „es sei ihr Ge-

1) Salig III, 680.

2) Ibid. 669.

3) Hönn, *historia* des von den evangel. Ständen a. 1561 zu Naumburg wegen anderweiter Unterschreibung der umgeänderten A. C. etc. gehaltenen Convents. 1704. p. 99 sq.

müth und Meinung gar nicht, dass sie durch diese Wiederholung und Subscription obgemeldeter erster abgedruckter Confession von obberührter anderweit anno 1540 übergebenen und erklärten Confession mit dem wenigsten wollten abweichen oder sich davon führen lassen. Sie könnten also eben so wenig von derselben als von der ersten ihrer Vorfahren und zum Theil ihrer übergebenen Confession abweichen, dazu sie dann desto mehr bewogen, weil solche erklärte Confession, so a. 40 u. 42 in Druck gegeben worden, jetzund den mehreren Theil bei ihren Kirchen und Schulen im Gebrauch. Gleichermassen wollten sie die Apologie, so durch ihre Vorfahren .. zu Augsburg überreicht .., wie dieselbe hernachmals zu Wittenberg gedruckt und auf gedachtem Colloquio zu Worms a. 40 neben obberührter verbesserter Confession übergeben, ausdrücklich repetirt haben. Wollte aber der Gegentheil etliche Wörter oder Artikel in der ersten Edition der A. C. und Apologie (sonderlich da von den heiligen Sacramenten und Messe auch von der Röm. Kirche gemeldet wird) zu seinem Vortheil und dahin deuten oder ziehen, als wären sie Protestanten mit der Papisten abgöttischen Lehre und Ceremonien und sonderlich der Transsubstantiation einig," so erklärten sie, „dass sie lediglich bei der heiligen Schrift und A. C. von dem Verdienst Christi und Einsetzung der Sacramente verharrten."

Versuchen wir es, uns ein Urtheil über diese Präfation zu bilden! Sie giebt sich auf den ersten Blick als ein Compromiss zu erkennen, der zwischen den verschiedenen Richtungen versucht wurde. Es war nemlich, sobald man an die Frage kam, welche Ausgabe der Augustana unterschrieben werden solle, eine Differenz unter den Fürsten zu Tag getreten. Vor allem der Kurfürst von der Pfalz hatte gewollt, dass die Ausgabe von 1540 zur Unterschrift gewählt werde, der Herzog Johann Friedrich von Sachsen aber hatte an der Ausgabe von 1530 festgehalten. Beide Fürsten hatten ein gleich grosses Interesse, an der von ihnen vorgeschlagenen Ausgabe festzuhalten und gleich starke Gründe dafür. Der Kurfürst von der Pfalz hatte zudem die Bedenken, welche er zuvor nur gegen das deutsche Exemplar von 1530 ausgesprochen hatte, jetzt auch auf das lateinische Exemplar übergetragen. Er fürchtete, dass der zehnte Artikel die

Brodverwandlung zu bekräftigen scheine; dass aus den letzten Worten im Artikel von beiden Gestalten, da gesagt würde, dass die papistische Procession und Herumtragen deswegen unterlassen würde, *quia divisio sacramenti non congruat cum institutione Christi,* gefolgert werden könnte, dass man dann wohl beide Gestalten des Sacraments zugleich in Procession herumtragen dürfte und könnte; er nahm Anstoss an dem Satz: „unsere Kirchen werden fälschlich beschuldigt, dass sie die Messe abschaffen: denn die Messe wird bei uns behalten," da in der ganzen Pfalz die Messen abgeschafft und weder Lichter, noch Messgewand, noch andere papistische Ceremonien mehr zu hören, noch zu sehen seien[1]).

Ob das die einzigen Gründe waren, aus denen der Kurfürst gegen Unterschrift der Augustana von 1530 und für Unterschrift der von 1540 war? Schwerlich. Dass man calvinischer Seits die Ausgabe von 1540 vorzog, weil man sie in der Abendmahlslehre in calvinischem Sinn deuten zu können glaubte, ist bekannt[2]).

Stand der Kurfürst damals vielleicht auch noch nicht in directem Verkehr mit den Schweizern, welche so viele Stücke auf die veränderte Confession hielten, so stand er doch in Beziehung zu den Strassburgern, welche doch die gleichen Interessen mit den Schweizern hatten und in diesem Sinn auf den Kurfürsten wirkten[3]). Und wäre dem auch nicht so gewesen, der Kurfürst musste in seinem eigenen Interesse, um sich für seine Auffassung

---

1) Salig III, 673.

2) Hospinian (h. sacr. II, 281, a), der die Naumburger *praefatio* dahin deutete, dass in ihr die Ausgabe von 1540 *tanquam fidei symbolum* bekräftigt worden sei, sagt: *hae editiones confessionis Augustanae mutatae et locupletatae atque in hoc principum conventu celeberrimo confirmatae ita comparatae sunt, ut Calvinistarum, quos ita falso vocant, sententiam et doctrinam apertissime confirment. Nihil enim in iis deest nisi quod non expresse dicatur: corpus Christi ore corporis non editur. Alias praemissas omnes, quibus ad hanc conclusionem nobis opus est, disertissime habent, nobisque tantum addendum relinquunt conclusionem necessario ex illis sequentem.* Das führt er dann im Folgenden aus.

3) Ein Brief, welchen Joh. Sturm von Strassburg auch noch während des Naumburger Convents an den Kurfürsten schrieb (in Hospinian II, 287b) zeugt von diesem Interesse.

vom Abendmahl auf die Augustana berufen zu können, der Ausgabe von 1540 das Wort reden. Gerade lutherische Theologen hatten ihm vor Jahren schon entgegengehalten, dass die Augsburgische Confession, auf die er sich berufe, nicht die ächte sei und dass diese nichts wisse von einer Abendmahlslehre, wie sie Melanchthon vorgetragen[1]). Er war also mit seinem eigenen Interesse an diese Ausgabe von 1540 gebunden, und wir werden nicht irre gehen, wenn wir annehmen, dass dieser Grund die anderen Gründe, welche er dafür anführte, überwog.

Der Herzog Johann Friedrich von Sachsen scheint auch sogleich die Parteinahme des Kurfürsten für diese Ausgabe in diesem Sinn gedeutet zu haben, und gerade dadurch bestimmt worden zu sein, an der *confessio invariata* festzuhalten. Man wird nemlich annehmen dürfen, dass der Herzog sich die Meinung angeeignet hatte, welche Chytraeus in einem Bedenken an den Herzog Ulrich von Meklenburg, der ihn mit nach Naumburg genommen, ausgesprochen hatte[2]). Des Chyträus Meinung[3]) ging aber dahin: man solle die allererste Edition unterschreiben, denn wären auch etliche Artikel in den neueren Editionen in den Hauptlehren und der Sache selbst nicht viel geändert, sondern nur deutlicher und weitläufiger erklärt .. „so wären doch auch etliche Worte und Sentenzen darin gefährlich ausgelassen oder geändert und also beidenhändisch gestellt, dass die von Luther ernstlich

1) Kluckhohn l. c. p. 50. Gallus von Regensburg scheint dem Kurfürsten zuerst diese Entgegenhaltung gemacht zu haben. Der Kurfürst antwortete ihm damals (dd. 7. Januar 1559) freilich: „dass Ihr eine neue und eine alte A. Confession meinen wolltet: das dünkt uns gleichwohl ein Ueberfluss" (Kluckhohn p. 12). Er legte also allerdings damals noch keinen Werth auf diesen Unterschied, aber Kluckhohn erkennt selbst an, dass ihn die Sache lebhafter beschäftigen musste, nachdem eine neue Unterzeichnung der Confession in Vorschlag gebracht war.

2) Planck (III, 226) theilt auch mit, dass die beiden Theologen, welche der Herzog mit nach Naumburg gebracht hatte, Mörlin und Stössel, ihren Herrn gewarnt hätten, dass er sich auf alle Fälle wegen der Aenderungen, welche Melanchthon mit der Confession vorgenommen habe, sorgfältig verwahren möge. Gewiss stimmten diese Theologen mit Chyträus überein. Auch die anderen auf diesem Convent anwesenden Theologen, Paul von Eitzen und Sagittarius haben gewiss den Herzog in gleichem Sinn berathen.

3) Bei Salig III, 670 sq.

verdammten und von unsererer Kirche abgesonderten Sekten die A. C. zu ihrem Schanddeckel brauchen könnten." Als Beispiel führt er den X. Artikel der *conf. invariata* an, in welcher die *secus docentes* improbirt seien. „Das wären die Zwinglianer und alle die den Leib Christi nur im Himmel einschlössen und läugneten, dass Christus wahrhaftig und wesentlich zugleich an vielen Orten gegenwärtig sei, wo das heilige Abendmahl gehalten wird, und dass der Leib Christi nicht nur geistlicher Weise, durch den Glauben, sondern auch mit dem leiblichen Munde, von Würdigen und Unwürdigen, genossen werde ..." In der Apologie aber, fährt er fort, wäre dieser Artikel also erklärt," dass im Abendmahl Christi Leib und Blut wahrhaftig und wesentlich zugegen, denn sonst hätte es Paulus nicht eine *κοινωνία* genannt. Diess aber wäre hernach in allen nachher gedruckten Apologien ganz und gar ausgelassen und werde dafür in anderen Schriften der Sacramentirer Deutung gebraucht: das Brod ist dieses, damit Gemeinschaft des Leibes Christi .. uns mitgetheilt wird, woraus dann folge, dass Christi Leib und Blut mit Brod und Wein nicht anders mitgetheilt würde, als dass mit dem gepredigten Wort des Evangelii uns alle erworbenen Gutthaten angeboten werden, welche Deutung aber Lutherus kurz rund verworfen hat." Chyträus führt weiter an: in dem letzten Druck der deutschen Apologie wären die Worte „wesentlich gegenwärtig" ganz ausgelöscht und dafür *vere exhibeantur* hingesetzt, welches die Sacramentirer allein von der Kraft und Wirkung und nicht vom Wesen und Substanz des wahren Leibes Christi verstünden; in der lateinischen Confession von 1542 aber seien die Worte *vere adsunt* und *improbant secus docentes* ganz ausgelassen, und hingegen *cum pane et vino exhibeantur* hineingerückt." —

Eignete sich also, wie wir annehmen dürfen, der Herzog Johann Friedrich diese Meinung des Chyträus an, so sehen wir, der Herzog hatte so viele Gründe für die *Confessio invariata,* als der Kurfürst von der Pfalz für die *variata.* Wie konnten diese Gegensätze ausgeglichen werden?

Man suchte, um ein Compromiss zu erzielen, den Herzog Johann Friedrich dadurch zu befriedigen, dass man die Augustana von 1530 und 31 unterschrieb, und dass man in der *praefatio* ein

Bekenntniss vom Abendmahl ablegte, des Inhalts, dass im Abendmahl der Herr Jesus wahrhaftig, lebendig, wesentlich, gegenwärtig sei, zugleich auch ausdrücklich diejenigen verwarf, welche im Abendmahl ein äusserlich Zeichen sahen, also die Zwinglianer.

Den Kurfürsten von der Pfalz aber suchte man dadurch zu befriedigen, dass man neben der Ausgabe von 1530 auch die von 1540 anerkannte, und dass man ausdrücklich erklärte, es sollten die Worte des Artikels in der ersten Edition, an welche sich der Kurfürst stiess, nicht in papistischem Sinn verstanden sein[1]).

---

1) Der Naumburger Präfation hat Heppe (die confessionelle Entwickelung p. 166) die Deutung gegeben, dass die A.C. von 1530 im Sinne der Augustana von 1540 und 1542 aufzufassen und festzustellen sei, und auch Preger (II, 97) fasst sie so, dass ausdrücklich die veränderte A. C. vom Jahre 1540 als Interpretation der älteren Ausgabe anerkannt sei. Dieser Auffassung müssen wir entschieden entgegen treten. Sie ist durch den Wortlaut der Präfation durchaus nicht gerechtfertigt. Darin ist über die *confessio variata* nichts ausgesagt, als dass man durch Unterschreibung der *invariata*, als von der, welche bei den meisten Kirchen und Schulen im Gebrauch und in etlichen Artikeln ausführlicher gestellt sei, nicht abweichen wolle. Damit war allerdings die Möglichkeit gegeben, dass der Eine oder der Andere die *confessio invariata* nach der *variata* auslegte, aber die Absicht der Verfasser ging nicht dahin, der *variata* diese Stelle zuzuerkennen. Am wenigsten aber dachten sie daran, von einer solchen Stellung der *variata* die Anwendung zu machen, welche Heppe ihr geben will, die nemlich, dass darnach die Melanchthonische Fassung der Abendmahlslehre gegenüber der Luthers anerkannt wäre. Denn in diesem Fall wären die Fürsten geradezu der Auffassung vom Abendmahl zugefallen, welche, wie sich bald zeigte, der Kurfürst von der Pfalz hatte. Das widerspricht aber allen ihren Aeusserungen, wie auch ihrem nachmaligen Verhalten, als es zu Tag kam, dass der Kurfürst die Präfation anders verstehe. Sie deuteten nicht nur immer die Präfation sammt der angehängten Erklärung über das Abendmahl im lutherischen Sinne, sondern sie waren auch der Meinung, dass sie der Kurfürst von der Pfalz so deute. Man verkennt auch die ganze Intention der Präfation, wenn man ihr diese Deutung gibt. Diese ging gerade dahin, sich in den Streit der Theologen über die einzelnen Lehren gar nicht einzulassen, diesen vielmehr ganz zu ignoriren und den Theologen zu überlassen. Wir Fürsten, sagten sie, sind uns bewusst, dass wir der Augustana treu geblieben sind, wir erklären uns also aufs Neue zu derselben. Nun fanden sich aber erhebliche Unterschiede in den verschiedenen Ausgaben vom Jahr 1530 vor. Die einfache Unterschrift der Augustana

Er ging auf den Compromiss ein, nicht aber der Herzog Johann Friedrich von Sachsen, dem sich der Herzog Ulrich von Meklenburg anschloss. Diese beiden Fürsten erklärten sich also gegen die *praefatio*, während die überwiegende Mehrzahl der Fürsten sich mit ihr einverstanden erklärte. — War es diesen Fürsten zu verdenken?

Sie hätten offenbar bei diesem Compromiss den Kürzeren gezogen. Wenn die Präfation auch mit Unrecht, wie bald geschah, so ausgelegt wurde, dass die ältere Ausgabe nach der neueren

---

von 1530 war nicht wohl thunlich, da sich in Bälde das Bedenken geltend gemacht hatte, dass der X. Artikel zu Gunsten der Papisten ausgelegt werden könnte, die von 1540 oder 42, in welcher diesem Bedenken abgeholfen war, und welche auch sonst noch einige allgemein anerkannte Verbesserungen enthielt, wollte man aber doch auch nicht zur Unterschrift wählen, da das wie eine Verläugnung der von 1530 ausgesehen hätte. Darum unterzeichnete man die *invariata* mit der Erklärung, dass man den X. Artikel nicht in papistischem Sinn verstehe. Man wollte sich aber auch der *conf. variata* nicht begeben, theils weil sie so vielfach im Gebrauch war, theils weil sie anerkannte Verbesserungen enthielt. Darum in der bekannten Weise die Beziehung auch auf sie. Dass die eine gegen die andere gebraucht werden könne, daran dachte freilich wahrscheinlich der Kurfürst von der Pfalz, die übrigen Fürsten aber dachten nicht daran. Zur Ergänzung sollte die *variata* dienen, nicht aber zur Correctur einer in der *invariata* enthaltenen Lehre, am wenigsten der vom Abendmahl. Freilich lag für diejenigen, welche in der Abendmahlslehre nicht gut lutherisch waren, die Versuchung nahe, von der einmal zugelassenen *variata* einen Gebrauch zu machen, welcher von der strengen Abendmahlslehre entband, und eben darin liegt das Verfehlte der ganzen Uebereinkunft, dass man daran nicht dachte, und es mit dieser Weise der Einigung versuchte, aber man hat von Seite der Fürsten eben nicht daran gedacht, oder man hat im schlimmsten Fall dem Pfalzgrafen das stillschweigend concedirt.

Die Reformirten haben freilich die Präfation von Aufang an so gedeutet, wie Heppe, aber dass sie von lutherischer Seite je so gedeutet worden wäre, ist mir nicht bekannt. Auch Salig (III, 708) deutete sie nicht so, sondern gibt folgende Deutung: „Nehmt beide Confessionen zusammen und erklärt und deutet sie nun eine aus der andern, so wird eine rechte lutherische Confession herauskommen. Die umgeänderte schliesst den Verstand der calvinischen Deutung aus und die geänderte ist dem Verstand der papistischen Deutung zuwider. Sehet, was wollt Ihr mehr? Behaltet Ihr sie nun beide, so bleibt die reine wahre lutherische Deutung auf dem Thron, und das Zanken hat also ein Ende."

zu interpretiren sei[1]), so war wenigstens dem nicht gewehrt, dass man im Anschluss an die *confessio variata* der Abendmahlslehre die Deutung gab, welche ihr von calvinistischer Seite her gegeben wurde[2]), und so konnte freilich der Kurfürst von der Pfalz sich zur Unterschrift bereit erklären, aber aus eben diesem Grunde konnte der es nicht thun, welchem es um Geltendmachung der Lehre Luthers zu thun war. Der Herzog hätte seinen bisherigen Standpunkt gänzlich aufgeben müssen, wenn er unterschrieben hätte.

Es ist ihm aus seinem Verhalten kein Vorwurf zu machen, auch nicht der des Schwankens und der Unbeständigkeit. Er konnte sich noch, ohne seiner Ueberzeugung untreu zu werden, zu erneuerter Unterschrift der Augustana bereit erklären: denn damals, als man ihn dazu aufforderte, war nur von der Augustana von 1530 die Rede, und war diese mit Redlichkeit unterschrieben, so war damit die Lehre Luthers gewahrt. Ob unter dieser Voraussetzung eine Einigung unter den Fürsten zu Stande kommen konnte, war freilich eine andere Frage, welche aber nicht er, sondern welche die Fürsten sich vorzulegen hatten, von welchen der Vorschlag ausging. Und diese Frage hätten die Leiter

---

1) Das war auch die Meinung des kurpfälzischen Kanzlers Erasmus von Venningen, der am 25. März 1561 schreibt: „was die Verrichtung des Naumburgischen Tags belangt, gedenk ich ihr nunmehr, dessen Bericht meiner Einfalt in kurze Summarien also geschaffen, dass, wie lang man solche Handlung gut lassen, so ist gar nichts ausgericht; will man's aber verkehren und verdrehen, *ut moris*, mag wohl künftig nichts Guts daraus werden. Denn die Zwinglianer und Coturniter unterstanden, die göttlichen und ewig seligmachenden Worte Jesu Christi zu verkehren, und in ihren Vortheil zu deuten, sollten sie dann mit unterston, auch die Naumburgische Tractation zu ihrem Vortheil zu richten, wie deren Gesellen eines Theils die Feder führen helfen, sich nit unbillig berühmt, die Sachen stünden wohl, und seien nit so wohl zu Heidelberg gestanden . ." (Struve l. c. p. 138.)

2) Wolff: „ohne einig Widersprechen ist gewiss, dass der A. C. wahrer Verstand unter deren Zugethanen und Verwandten weiter nicht in dem ersten, sondern in den darauf erfolgten Bekenntnisshandlungen, Recessen und Abschieden zu suchen sei. Item: es sei statuirt und geordnet worden, dass man vermög und Inhalt der repetirten Confession, und nicht ganz nach dem papistischen Artikel halten und lehren soll." (Historie des Sacramentstreites p. 634.)

dieses Planes allerdings zum wenigsten schon vor Berufung des Naumburger Convents, von der Zeit an, sich vorlegen sollen, als der Kurfürst von der Pfalz mit seinen Bedenken gegen die *confessio invariata* herausrückte: denn liess er diese Bedenken nicht fallen, so musste der Zwiespalt zwischen ihm und den lutherisch Gesinnten heraustreten. Der Herzog wollte das abwarten. Nachdem aber die Fürsten, die es freilich für eine Unmöglichkeit halten mussten, den Kurfürsten für einfache Annahme der *confessio invariata* zu bestimmen, jenen Compromiss versucht hatten, der in Wahrheit keiner war, konnte der Herzog sich sagen, dass er das Seinige gethan habe, und jetzt lag es ihm nahe genug, ganz zu dem alten Standpunkt zurückzukehren, den er dann in der Protestation vom 2. Febr., die er einreichte, aussprach[1]).

In ihr spricht er sein Bedauern darüber aus, dass die Fürsten auf die Bedenken, welche er von Anfang an gegen die vorliegende Fassung der *praefatio* erhoben, nicht geachtet hätten, und giebt die Gründe an, warum er die *praefatio* nicht unterschreiben könne. Als ersten Grund nennt er den, dass darin die falsche Behauptung aufgestellt sei, dass bis dahin von keiner Seite eine Abweichung von der Augustana stattgefunden habe, „da aus ergangenen Geschichten kurz verschiedener Jahre das Widerspiel dermassen offenbar und am Tage, dass solches nicht kann verneint werden. Zudem dass auch nicht wenige noch geringe Irrthümer in Zeit des *Interim* sich befunden und eingedrungen."

Würde er nun die *praefatio* unterschreiben, so würde er wider das offene und klare Verbot Gottes, welches meldet, dass nicht falsch Gezeugniss gegeben werden solle, erschrecklich sündigen, „würde er damit auch seine eigenen *confutationes*, die hievon auf stattlich gehabten Rath vieler fürtrefflichen Theologen wider solche Irrthümer ausgegangen, gänzlich verwerfen." Er bemerkt aber weiter, es sei ihm nicht möglich, ein Dokument zugleich mit denen zu unterschreiben, „von denen männiglich kund und wissend sei, dass es dieselben mehr mit der Zwinglianer Meinung, denn mit dem zehnten Artikel der Confession und Apologie

1) Hönn p. 35 sq.

und der Assertion der Schmalkaldischen Artikel halten, denn offenbar und am Tag, dass dieselben in wenig vergangenen Wochen etliche treue Diener und beständige Lehrer, die sich allein in Predigen vom Nachtmahl nach der Confession gehalten, abgesetzt haben." Er findet, dass in der *praefatio* „die Irrthümer nicht allein nicht abgeschafft, sondern durch eine glimpfliche friedliche Vergleichung und stillschweigende Verhehlung mit gefärbtem Schein fast beigelegt, dergestalt, dass die beständige Lehre nicht allein mit den Corruptelen und Irrthümern zugleich vermischt und miteinander verglichen, sondern vielmehr den Sectarien und Abgewichenen die Confession zu einem Schutz und Unterflucht übergeben und eingeräumt werden will."

Er rügt, dass in der *praefatio* der A. C. selbst eigene Ordnung nicht gehalten sei „weil allewege in derselben Confession die Gegenlehre verworfen und verdammt, und dasselbe nicht insgemein sondern ausdrücklich mit Namen der Sekten und *in specie,* derhalber so sollten auch dergestalt in berührter *praefatio* die Irrthümer neben der reinen Lehre angezeigt, dargethan, abgesondert und verworfen worden sein. Da nun dermassen ohne Erläuterung und Verwerfung der Irrthümer sollte unterschrieben werden, so würde damit der A. C. ihr wahrhaftiger und in Gottes Wort gefasster und wohlgegründeter Verstand ungewiss gemacht: denn leichtlich zu erachten, dass ein Jeglicher die Artikel nach seinem Irrthum deuten, ziehen, ändern und zu seinem Vortheil verkehren, wie alleweil Calvinus, Hardebergius und andere thun."

Endlich beklagte sich der Herzog auch darüber, dass man in der *praefatio* der Schmalkaldischen Artikel nicht mit einem Wörtlein gedacht und erwähnt, auch nicht geduldet werden wolle, dass derselben darin solle gedacht werden.

Den Tag nach Uebergabe der Protestation verliess der Herzog Naumburg, noch bevor die Gegenvorstellung, welche man sogleich dem Herzog zu machen beschloss, in seine Hände kommen konnte[1]). Man versuchte noch durch eine Gesandtschaft,

1) Die Gegenvorstellung bei Hönn, p. 46. Es ist ungewiss, ob dieselbe überhaupt in die Hände des Herzogs kam, oder ob sie, weil er schon abgereist war, zu den Akten gelegt wurde.

welche man ihm nach Weimar nachschickte, ihn umzustimmen [1]), diese richtete aber nichts aus.

Nachdem die Gesandten mehrere Tage in Weimar zugebracht, liess ihnen der Herzog (am 11. Febr.) eine Antwort an die Stände zugehen [2]), des Inhalts: die in die *praefatio* eingerückte Erklärung über das Abendmahl könne ihn nicht befriedigen, „denn die Schweizerischen Theologen neben Calvin und Hardenberg bekenneten ja auch, dass Christus im Abendmahl nicht abwesend, sondern gegenwärtig wäre, und dass Christi Leib und Blut durch den Glauben genossen werde, welches aber mit der A. C., Schmalkaldischen Artikeln und den Schriften Lutheri selig nicht übereinstimmte, sintemal dieselbigen vom Abendmahl also lehrten, dass die Niessung des Leibes und Blutes Christi nicht allein geistlich mit dem Glauben, sondern auch äusserlich leiblich mit dem Mund geschehe und zugleich von Würdigen und Unwürdigen nach der Lehre Christi und Pauli empfangen werde." Sonach würde durch Unterschreibung der Zwinglianismus mehr gestärkt als verworfen. Der Herzog erklärte es ferner für bedenklich, dass die Schmalkaldischen Artikel als eine Richtschnur nicht wollten zugelassen werden, stellte aber schliesslich doch den Beitritt unter gewissen Bedingungen in Aussicht, unter denen nemlich: wenn man sich zu einer Synode oder einem Convent entschliesse, auf welchem die eingerissenen Streitigkeiten beigelegt würden, und wenn man entweder den Entwurf der *praefatio*, den er beilegte, genehmige [3]) oder wenn im Artikel vom Abendmahl be-

1) Die den Gesandten mitgegebene Instruction (dd. 6. Febr.) bei Hönn p. 63. Den Gesandten wird darin aufgetragen, dem Herzog mitzutheilen, dass man in der letzten Sitzung, um dem Herzog zu genügen, eine ausführlichere Erklärung über das Abendmahl eingeschaltet habe; ihn aufmerksam zu machen, welch grosses Aergerniss der christlichen Religion daraus erwachsen und welches Frohlocken es dem Gegentheil machen würde, wenn er von der Subscription sich zurückzöge; endlich aber, wenn der Herzog bei der Verweigerung der Unterschrift verharre, ihn wenigstens zu vermögen, dass er seinen Theologen die öffentlichen Angriffe auf den Convent wehre, da sie, die Stände, sonst genöthigt wären, um ihre Unschuld an den Tag zu geben, alles, was sich vor dem Convent zugetragen, zu veröffentlichen.

2) Das Schreiben findet sich in den im Nürnberger Archiv befindlichen Ansbacher Reformationsakten (Bd. XXVII), wo ich es nachgelesen habe.

3) Nach Planck III, 264. n. 508 sind die wesentlichen Unterschiede die-

kannt würde, „dass der wahre Leib und Blut des Herrn gereicht und empfangen werde von frommen und bösen Christen, und dass man es demnach auch nicht mit denen hielte, so allein eine geistliche Niessung des Leibes und Blutes Christi zulassen wollten."

Man ersieht aus dieser Antwort des Herzogs, und namentlich aus der von ihm beigelegten *praefatio*, wie es dem Herzog zu klarem Bewusstsein gekommen ist, dass es sich vor allem um Wahrung der Abendmahlslehre Luthers, welche in der Naumburger Präfation gefährdet war, handle. Die in Naumburg versammelten Fürsten und Stände hätten aber eben darum nicht daran denken können, auf die Vorschläge des Herzogs einzugehen, denn nimmermehr wäre der Kurfürst von der Pfalz zur Annahme dieses Vorschlags zu bewegen gewesen. Allein man hatte in Naumburg auch gar nicht die Ankunft der nach Weimar geschickten Gesandten abgewartet, sondern schon am 8. Febr. sich schlüssig gemacht, die Augustana und *praefatio* zu unterschreiben. In die letztere wurde dann noch die dem Herzog Johann Friedrich schon angekündigte Erklärung über das Abendmahl eingesetzt, die dahin lautete: „dass in dem Abendmahl ausgetheilt und empfangen werde der wahre Leib und Blut des Herrn Jesu Christi, und dass der Herr Christus in der Ordnung solches seines Abendmahls wahrhaftig, lebendig, wesentlich und gegenwärtig sei, auch mit Brod und Wein, also von ihm geordnet, uns Christen seinen Leib und Blut zu essen und zu trinken gebe, und so wol nichts Sacrament sein könne ausserhalb der Niessung des Nachtmahls, wie es von dem Herrn Christus selbst eingesetzt. Also lehrten auch diejenigen unrecht, welche sagten, dass der Herr Christus nicht wesentlich in der Niessung des Nachtmals, sondern dass es allein ein äusserliches Zeichen sei, dabei die Christen ihr Bekenntniss thun und zu kennen sind."

Man beschloss dann endlich noch, diejenigen Stände, welche entweder in Naumburg gar nicht anwesend gewesen, oder die Stadt vor dem Schluss des Convents verlassen hatten, zum Bei-

ser *praefatio* von der Naumburger die, dass darin die Schmalkalder Artikel ausdrücklich erwähnt waren und bei Erwähnung der Ausgabe von 1540 die Clausel mit beigefügt war „wie wir denn solche einer gleichhelligen Meinung mit der ersten Ausgabe halten und verstehen."

tritt einzuladen, auch den Predigern aufzugeben, demgemäss zu lehren. Unterschrieben war dieses Dokument von dem Kurfürsten von Sachsen, der Pfalz und von Brandenburg, von dem Herzog Christoph von Würtemberg, von Philipp von Hessen, Carl von Baden, dem Pfalzgrafen Georg, dem Markgrafen Johann von Brandenburg, drei Herzogen von Pommern, den Fürsten von Anhalt, den Grafen von Henneberg; theils eigenhändig, theils durch Stellvertreter.

Wir sehen: gross ist allerdings die Anzahl der Fürsten und Stände, welche mit ihrer Unterschrift beitraten, obgleich doch zu viel gesagt ist mit der Behauptung, dass fast alle evangelischen Stände sich aufs neue in der gemeinsamen Anerkennung der A. C. geeinigt hätten[1]), denn wenn auch nur die zwei Fürsten Johann Friedrich von Sachsen und Herzog Ulrich von Meklenburg gegen die Vorrede protestirten, so haben doch lange nicht einmal die Fürsten und Stände, welche auf dem Naumburger Convent zugegen oder vertreten waren, unterschrieben[2]). Aber gross ist die Anzahl der beigetretenen Fürsten allerdings. Was war nun das Resultat, das man erzielt hatte? Dagegen haben wir uns schon ausgesprochen, dass man das Resultat des Naumburger Convents mit Heppe dahin deuten könne, dass man auf demselben die rechtliche Geltung der *variata* als authentische Auslegung des Bekenntnisses von 1530, so wie die schriftenmässige Wahrheit der Melanchthonischen Abendmahlslehre vor dem Kaiser bezeugt habe[3]). Die Einigung dieser Fürsten und Stände bestand nur darin, dass man beschloss, die Differenzen in der Lehre, welche unter den Theologen vorhanden waren, zu ignoriren, und das war, wie wohl zu bemerken ist, ein Beschluss, welchen die Fürsten und Stände fassten, nicht aber ein Beschluss, den die Theologen fassten: denn von den wenigen Theologen, deren sich die Fürsten als Beirath bedienten, kann man nicht sagen, dass sie die Stimme der Theologen vertraten. Konnte

1) Heppe I, 406.

2) Preger (II, 100) verzeichnet die Fürsten und fürstlichen Gesandten, welche nicht unterschrieben.

3) Heppe II, 406.

ein solcher Beschluss rechtliche Geltung haben? Konnte man ihm auch nur in ferner Analogie die Bedeutung beimessen, welche man dem Augsburger Reichstag von 1530 beizulegen hat? Der Kaiser hätte sich vielleicht dazu verstanden, aber es wäre ein arger Missbrauch der Landesfürstlichen Gewalt gewesen, wenn die Fürsten und Stände ihren Beschluss der Kirche hätten aufdringen wollen.

Wollte man aber auch den Fürsten und Ständen diese Gewalt vindiciren, immerhin war es ein Beschluss, dessen rechtliche Geltung die Fürsten und Stände alsbald selbst wieder zurückgezogen haben.

Das beweist die Geschichte, welche sich erreignete. Bevor wir zu dieser übergehen, berichten wir erst über die Aufnahme, welche der Naumburger Abschied bei den Ständen erfuhr, die nachträglich zum Beitritt aufgefordert wurden.

Wir haben schon bemerkt, dass die in Naumburg versammelten Fürsten sich verabredet hatten, von den dort nicht vertretenen Ständen die Unterschrift auszuwirken, damit waren sie aber nicht glücklich.

Von den oberländischen Ständen, welche einzuladen der Herzog Christoph und der Pfalzgraf Wolfgang übernommen hatte, lehnten fast alle ab, oder unterschrieben nur mit der Erklärung, dass sie die Abendmahlslehre im lutherischen Sinn auffassten[1]). Noch ungünstiger war das Resultat in Niederdeutschland, als dem Land, in welchem die Abendmahlsstreitigkeiten schon seit geraumer Zeit im Gange waren. Die Pommerschen Theologen, welche von Chyträus auf Befehl des Herzogs Johann Albrecht von Meklenburg befragt worden waren, liessen sich durch die Unterschrift ihrer Herzoge nicht abhalten, zu erklären, dass sie mit der Präfation nicht einverstanden sein könnten, denn diese sei so abgefasst, dass auch die Sacramentirer ihren Sinn hineinlegen könnten[2]). Die Magistrate von Lübeck, Hamburg und Lüneburg warteten gar nicht bis sie gefragt wurden, sondern erklärten auf einem Convent in Mölln, sie könnten die

1) Planck III, 285.
2) Heppe I, 416.

Präfation nicht gutheissen, weil zuvor von Seite der Kirchen, welche sich einer Abweichung von der A. C. schuldig gemacht hätten, die Erklärung abgegeben werden müsste, dass sie mit den anderen einig seien im Verstand der Augustana nach den Schmalkaldischen Artikeln und dem Catechismus Luthers; und weil die Naumburger Präfation wolle, dass die streitigen Artikel nach dem Frankfurter Recess ausgelegt würden, gegen den sie sich früher schon erklärt hätten[1]). Auf diese vorläufige Erklärung folgte eine andere der Theologen aller niedersächsischen Stände und Städte. Sie ging von Lüneburg aus, wo sie sich im Juli 1561 versammelten. Wir nennen von den da versammelten Theologen nur den Paul Eitzen und Joachim Westphal von Hamburg, den Tilemann Heshusius von Magdeburg, den Mörlin und Chemnitz[2]). Man erklärte sich da rundweg gegen den Naumburger Abschied, und dahin, die A. C. müsse in dem Verstand genommen werden, wie sie in der Apologie, den Schmalkalder Artikeln, dem Catechismus und anderen Schriften Luthers aus Gottes Wort erklärt worden sei, „damit sie kein *cothurn* und Deckmantel allerlei irriger falschen Lehre würde." Man verlangte ferner, dass man sich gegen die vornehmsten Irrthümer und Sekten erkläre, und nannte als solche die Osiandristen, Majoristen, Sacramentirer, Adiaphoristen und Synergisten. Und diese Erklärung wurde auf einem zweiten Convent in Lüneburg auch von den weltlichen Ständen unterschrieben, und mit einer Vorrede von Mörlin in Druck gegeben[3]).

So klein war also die Anzahl derer nicht, welche sich gegen die Naumburger Beschlüsse erklärten, und sehr in das Gewicht

1) Planck III, 287.

2) Salig III, 766.

3) Die Fürsten liessen dann freilich zugleich ein Mandat ausgehen, in welchem sie mit Anschluss an den Naumburger Abschied den Predigern das unzeitige und ungebührliche Schelten auf der Kanzel und die Verdammung ganzer Universitäten oder sonderbarer Personen untersagten, aber in der Lehre erklärten sie sich doch mit ihren Theologen einverstanden, und ihr Verbot des Streitens führte nur zu weiteren Streitigkeiten mit den Theologen des niedersächsischen Kreises, welche den Fürsten gegenüber ihr Recht des Zeugnisses wider falsche Lehre sich zu wahren suchten. Diese gehören nicht hierher. Salig III, 767.

fällt der Widerspruch, welcher von Seiten der Theologen gegen dieselben erhoben wurden. —

Wenden wir uns nun aber zu den Fürsten, welche für die Naumburger Beschlüsse thätig waren, und zu der weiteren Geschichte der Naumburger Präfation.

Der Protest des Herzogs war doch wie ein Pfahl im Fleisch der in Naumburg verbündeten Stände. Obwohl man in Naumburg die Präfation unterschrieben hatte, bevor noch die Gesandten von Weimar eingetroffen waren, so glaubte der Kurfürst von Sachsen doch die Antwort des Herzogs nicht auf sich beruhen lassen zu dürfen, er schickte sie daher noch im Februar 1561 an den Kurfürsten von Brandenburg, mit der Bitte, sich darüber zu äussern. Dieser gab dem Herzog wenigstens in dem einen Punkt Recht, dass man sich über das Abendmahl präciser, und zwar so, wie er, der Herzog es gethan, aussprechen solle; wie ja auch in dem Frankfurter Recess schon die Bereitschaft zu ausführlicherer Erklärung über die einzelnen Artikel ausgesprochen worden sei[1]). Er war daher der Meinung, der Kurfürst solle den Herzog von Würtemberg und den Pfalzgrafen Wolfgang, und durch diese die übrigen Fürsten zu gemeinsamer Erklärung darüber auffordern und diese Erklärung dem Herzog von Sachsen zustellen: bis man sich aber über eine gemeinsame Erklärung über das Abendmahl geeinigt, solle man die Einladung der übrigen Stände zur Unterzeichnung der Augustana aufschieben.

So wenig also hielt dieser Fürst das in Naumburg vollbrachte Werk für abgethan, dass er noch in demselben Monat dasselbe in Frage stellte und zu Fortsetzung der Verhandlungen rieth. Um dieselbe Zeit drohte aber ein anderer Fürst, dessen Gesandte in Naumburg unterschrieben hatten, von der Unterschrift zurückzutreten, der Markgraf Johann von Brandenburg. Er war gleich dem Herzog von Sachsen mit der in der Präfation ausgesprochenen Behauptung, dass man nie von der Augustana abgewichen sei, unzufrieden, und forderte den Kurfürsten von Sachsen auf, bei den übrigen Fürsten die Streichung dieser Stelle in der Präfation zu erzielen, da er im anderen Fall sich öffentlich von der

1) Heppe I, 408 u. Anm. 2.

Naumburger Uebereinkunft lossagen würde. Der Kurfürst sah sich genöthigt, dem Markgrafen zu willfahren, und schrieb zu diesem Endzweck an den Herzog von Würtemberg und den Pfalzgrafen Wolfgang. Der Letztere überzeugte sich bei den Verhandlungen, welche jetzt zwischen ihm und dem Kurfürsten gepflogen wurden, dass die Forderung des Herzogs von Sachsen in Betreff der Lehre vom Abendmahl eine gerechte sei, und wir ersehen zugleich aus diesen Verhandlungen, dass der Markgraf bis dahin von der Annahme ausgegangen war, die lutherische Lehre vom Abendmahl sei in der Präfation vollkommen gesichert[1]). Der Pfalzgraf forderte jetzt auch, dass man auf Berufung eines Theologen-Convents bedacht sein solle, auf welchem man sich in einer Erklärung über das Abendmahl einige. Man fragte nun bei dem Kurfürsten von der Pfalz an, ob er in die Aenderung der Präfation und in die Aufstellung einer Erklärung über das Abendmahl zu willigen bereit sei. Dieser lehnte das Ansinnen mit Entschiedenheit ab. Aber bei den anderen Fürsten, bei den Kurfürsten von Sachsen und von Brandenburg, dem Herzog Christoph von Würtemberg, dem Pfalzgraf Wolfgang, gewann erst recht die Ueberzeugung Platz, dass, wenn man auch von einer Aenderung der Präfation absehen könne, man doch nicht umhin könne, eine bestimmte Erklärung über das Abendmahl nach dem Antrag des Herzogs von Sachsen abzugeben, und diese Fürsten vereinigten ihre Bemühungen, den Kurfürsten von der Pfalz und den Landgrafen von Hessen dafür zu gewinnen[2]); denn nicht nur der Erstere sondern auch der Andere zeigte sich abgeneigt.

Natürlich, denn jetzt zeigte es sich, dass alle die obengenannten Fürsten die Naumburger Präfation in Betreff der Lehre vom Abendmahl im lutherischen Sinn verstanden wissen wollten, und sobald dem Kurfürsten von der Pfalz und dem Landgrafen von Hessen das klar geworden war, schien für sie die Zeit des Zusammengehens mit diesen Fürsten vorüber. So stand es nemlich auch bei dem Landgrafen Philipp. Dieser trug sich immer noch mit dem Gedanken, dass auch die Reformirten mit aufgenommen werden sollten, und legte die Naumburger Präfation so aus, dass er meinte, auch die Reformirten könnten sich an dieselbe an-

1) Heppe I, 411. Anm. 1. 2) Heppe I, 431.

schliessen. Durch ein Gutachten seiner Theologen[1]) liess er sich zwar zu der Erklärung bestimmen, er sei auch bereit, die von dem Herzog von Sachsen geforderte Declaration zu unterschreiben, Es war aber ein Glück, dass der Kurfürst von der Pfalz in der Verweigerung der Unterschrift standhaft blieb: denn wenn er etwa auch in dem Sinn und mit den Gedanken des Landgrafen von Hessen unterschrieben hätte, so wäre eine Einigung doch nur auf Grund einer gegenseitigen Täuschung zu Stande gekommen, oder, wie man gleich gut sagen kann, die Fürsten, welche sich für die Naumburger Präfation interessirten, wären in der Täuschung verblieben, als wären sie in dem Bekenntniss mit dem Kurfürsten von der Pfalz einig: denn noch bis in die letzte Zeit hinein waren sie der Meinung, der Kurfürst habe das der Präfation angehängte Bekenntniss vom Abendmahl im lutherischen Sinn aufgefasst. Erst der standhaften Weigerung desselben, die vorgelegte Declaration zu unterschreiben, verdankten sie die Aufklärung.

Ueberblicken wir nun den Gang der Dinge, so ergibt sich Folgendes:

Die Fürsten des Naumburger Convents waren mit den Theologen, welche Widerspruch gegen die Naumburger Präfation eingelegt hatten, in der Sache selbst mehr und mehr übereingekommen, sie waren einig mit ihnen in der Auslegung der Augustana nach den Schmalkalder Artikeln und dem Catechismus Luthers, und einig in der Abendmahlslehre. Dieser Lehre vom Abendmahl fielen sie nicht jetzt erst zu, sie waren ihr schon zu der Zeit, als sie die Naumburger Präfation unterschrieben, zugethan, damals aber hatten sie geglaubt, um den Preis der Einigkeit mit allen Fürsten eine etwas ungenauere Fassung der Lehre sich gefallen lassen zu sollen, sie waren aber auch damals von der Voraussetzung ausgegangen, dass diese Fassung im lutherischen Sinn verstanden würde. Als nun aber um diesen Preis doch keine Einigung zu Stande kam, traten sie der Forderung des Herzogs von Sachsen, dass eine genauere Erklärung vom Abendmahl gegeben werden solle, um so lieber bei, als sie selbst dieser Lehre

1) Heppe I, 436. Das Gutachten der Theologen nebst anderen Dokumenten bei Neudecker II.

zugethan waren. Jetzt gaben sie auch dem Kurfürsten von der Pfalz nicht mehr nach, wollten sie die Naumburger Präfation nur unter der Bedingung aufrecht erhalten, dass der Kurfürst jene Declaration über das Abendmahl mit unterschreibe, und da er das nicht that, liessen sie die Naumburger Uebereinkunft fallen.

Die Sache stand also jetzt wieder so, wie vor dem Frankfurter Recess und dem Naumburger Fürstentag. Es hatte sich ausgewiesen, dass die Fürsten nie ohne Zuziehung der Theologen ein Einigungswerk zu Stand bringen könnten, und auch der Beweis war geliefert, dass man, um Einigkeit zu erreichen, die Differenzen nicht verdecken durfte, dass man sie innerlich zu überwinden suchen musste.

Das war die Ueberzeugung aller der genannten Fürsten, nicht allein die des Herzogs Johann Friedrich. Man kann also nicht sagen, dass dieses Resultat durch die Flacianische Parthei erzielt worden ist: denn diese konnte wohl auf den Herzog von Sachsen, nicht aber auf die anderen Fürsten Einfluss haben, und auch deren Einfluss auf den Herzog von Sachsen war ja keineswegs ein unbedingter. Vielmehr war ja bereits zur Zeit des Naumburger Fürstentags eine Spannung zwischen dem Herzog und der Flacianischen Partei eingetreten, welche alsbald zur Absetzung des Flacius von seiner Jenaer Professur führte. Sie war eingeleitet worden durch den Ausgang des Religionsgesprächs, welches zwischen Flacius und Strigel 1560 Statt hatte. Der Herzog war zwar in der Lehrfrage auf Seite des Flacius gestanden, hatte sich aber, wie es scheint, von der so grossen Gefährlichkeit der Lehre Strigels doch nicht überzeugen können, und war nun nicht dazu zu bringen, wie er allerdings versprochen hätte, eine Synode zum Behuf der letzten Entscheidung in dieser Sache anzuberaumen. Die Flacianer fürchteten jetzt, das Confutationsbuch sei gefährdet, und vergassen sich in ihrem Eifer für dasselbe. Der zu ihrer Partei gehörende Superintendent Winter in Jena liess den Professor der Rechte Matthäus Wesenbeck nicht als Taufzeugen zu, weil dieser ihm nicht genügende Erklärung über seine Stellung zum Confutationsbuch gab, und schloss bald darauf aus gleichen Gründen einen anderen Juristen vom Abendmahl aus. Es gelang den Gegnern, dem Herzog das Bedenken einzu-

flössen, dass die Theologen seine Gerechtsame nicht genugsam respectirten, und die Massregeln, die er nun im Zusammenhang damit gegen Winter traf, führten zu einem völligen Bruch zwischen ihm und der Flacianischen Partei, der auch Ursache war, dass er die Strigelsche Angelegenheit ganz fallen liess. Während die Theologen wollten, dass die oberste Aufsicht über die Thüringische Kirche dem theologischen Collegium übertragen würde, nahm der Herzog für sich als Landesfürst, dem die *custodia primae et secundae tabulae* von Gott befohlen sei, die oberste Inspection der Kirche in Anspruch, und wie sich die Flacianer auch wehrten, der Herzog entzog der Fakultät alles Aufsichtsrecht, und bestellte (am 8. Juli 1561) ein Consistorium unter seinem Präsidium als oberste kirchliche Behörde für ganz Thüringen, der Widerspruch aber, den die Flacianer dagegen einlegten, führte endlich zur Absetzung des Flacius und seiner Verbündeten. Sie erfolgte am 10. Decbr. 1561[1]). Nach diesen Vorgängen wird man also auch den Herzog Johann Friedrich nicht mit der Flacianischen Partei identificiren wollen. Nur ihre Abendmahlslehre und ihren Widerstand gegen die calvinische Lehre theilte er mit ihnen, schon seine gegen die Strigelsche Angelegenheit eingetretene Gleichgültigkeit deutete darauf hin, dass ihm auch das Confutationsbuch nicht mehr sehr am Herzen lag, und er für den Austrag der noch schwebenden Streitigkeiten nicht gerade die gleichen Bedingungen wie sie zu stellen gewillt war[2]).

1) Das Nähere bei Preger l. c. II, 132—173.

2) Preger l. c. 102. „Die scharf ausgeprägte Lehrgestalt der lutherischen Kirche, die Kirche der Concordienformel hat in dieser Wendung, welche der Streit in dem Jahr des Naumburger Fürstentags nahm, ihre eigenthümliche Grundlage. Es bedarf keines Beweises mehr, dass Flacius zu diesem Resultat viel, ja das Meiste beigetragen hat."

„Aber hier ist auch die Grenze seines Einflusses auf die Kirchenpolitik im 16. Jahrhundert. Die Fürsten waren nicht gesonnen, nachdem sie sich einmal zu dem Zugeständniss eines scharf ausgeprägten Lehrgrundes verstanden hatten, die fortwährende Bekämpfung der Theologen unter einander wegen früherer Lehrabweichungen und die Aufregungen, welche daraus entsprangen, zu dulden. Neben der strengen Behauptung des lutherischen Lehrbegriffs fordern sie jetzt fast überall Toleranz und Amnestie. An dieser Forderung ist das Schiff des Flacius noch im Jahr des Naumburger Fürstentags gescheitert. Er ist nie wieder in den Hafen gelangt."

Schluss.

Die im vorigen Abschnitt erwähnten Vorgänge fallen der Zeit nach zusammen mit den Vorgängen in der Pfalz und gehen denen in Kursachsen voran. Es waren die letzten Einigungsversuche gewesen, welche die Fürsten auf eigene Hand gemacht. Wir haben nachgewiesen, dass sie damals schon in Naumburg durchaus nicht des Willens waren, dem Zwinglianismus oder Calvinismus Zugeständnisse zu machen, aber anerkannt, dass, wenn es bei den Beschlüssen in Naumburg verblieben wäre, der Calvinismus daraus hätte Vortheil ziehen können. Darum war es ein Glück, dass die Vereinbarung, welche man in Naumburg getroffen hatte, sich auflöste, es fiel damit für die Fürsten, welche bisher auf dem Boden des lutherischen Bekenntnisses gestanden hatten, auch der Schein hinweg, als ob sie darin schwankend geworden wären, und sie hatten bald Gelegenheit, und liessen sich diese auch nicht entgehen, für ihre lutherische Ueberzeugung Zeugniss abzulegen. Es geschah auf dem Augsburger Reichstag von 1566. Da erklärten die gesammten Stände, dass sie in Betreff des Artikels vom heiligen Abendmahl nicht erkennen könnten, „dass der Kurfürst Friedrich von der Pfalz mit der Augsburgischen Confession gleichförmig halte;“[1]) sie erkannten an, dass der Kurfürst des Calvinismus verdächtig sei und lehnten ihrerseits allen Zusammenhang mit dem Calvinismus ab.

Dieses Zeugniss der Stände für die LehreLuthers und gegen den Calvinismus betrachten wir zugleich als ein Zeugniss gegen den Melanchthonismus, denn wir glauben nachgewiesen zu haben, dass Calvinismus oder Melanchthonismus zusammen-

1) Struve l. c. Erklärung der Kurfürsten und Stände der A. C., ob sie den Kurfürsten Pfalzgraf für einen Stand der A. C. verwandt erkennen, der kaiserlichen Majestät übergeben Sonntags den 19. Mai a. 1566. p. 191.

fielen. Das mögen die Fürsten unmittelbar nach dem Naumburger Fürstentag allerdings noch nicht erkannt haben und am wenigsten erkannte es der Kurfürst von Sachsen, den seine Theologen um diese Zeit noch in dem Glauben erhielten, dass sie, obwohl Anhänger Melanchthons, doch gut lutherisch gesinnt seien. Es bedurfte der im V. Abschnitt erzählten Vorgänge, um dem Kurfürsten die Augen zu öffnen. Die Maassnahmen, die er dann traf, beweisen, dass er nie eine andere Lehre in seinem Lande wollte als die lutherische, und dieselben wurden von den Fürsten wie von dem sächsischen Lande gebilligt.

So zweifellos galt von da an Luthers Lehre vom Abendmahl für die kirchlich recipirte, dass, worauf Frank mit Recht aufmerksam macht[1]), Jacob Andreä in seinen 1573 herausgegebenen Predigten, welche eine Uebersicht über die unter den lutherischen Theologen obschwebenden Lehrdifferenzen gaben, die Abendmahlslehre nicht mit einbegriff und ihrer nur obenhin im Zusammenhang mit der Lehre von der Person Christi gedachte; dass dann erst in die schwäbische Concordie ein Artikel über das Abendmahl mit aufgenommen wurde, aber mit der Erklärung: „dieser Artikel von des Herrn Abendmahl sollte vielleicht Etlicher Bedünken nach billig nicht hier gesetzt, sondern unterlassen worden sein, dieweil wir vorhaben, allein diese Artikel zu erklären, so allein unter den Theologen A. C. zweispaltig gefunden werden, weil aber auch Etliche unter den Theologen A. C. auch in demselben den Zwinglianern oder Calvinisten zum Theil öffentlichen Beifall gethan, und wider das Zeugniss ihres Gewissens die A. C. auf den Zwinglischen und Calvinischen Irrthum mit Gewalt ziehen, als sollte in diesem Artikel derselben eigentlicher Verstand sein, wie die Zwinglianer je und allewege vom Abendmahl Christi gelehrt, haben wir der göttlichen Wahrheit zum Zeugniss, und dass wir mit viel gedachtem Irrthum nichts gemein haben, denselben auch der A. C., wie auch den Worten Christi keineswegs gemäss erkennen, unser Bekenntniss hiemit öffentlich wiederum erholen, und alle frommen Christen

1) Die Theologie der Concordienformel. III. 1.

für diesem schädlichen und vielmal verdammten Irrthum warnen wollen . . ."[1]).

Nimmt man nun noch hinzu, dass man auch in den Kreisen, welche für Melanchthonisch galten, und von denen der Anschluss an die Concordienformel dann verweigert wurde, gerade gegen die darin niedergelegte Abendmahlslehre keine Einsprache erhob, also auch nicht für die Melanchthonische Fassung der Lehre vom Abendmahl Partei nahm, so viel man auch sonst die Anhänglichkeit an Melanchthon bewahrte, so wird man die Thatsache nicht bestreiten können, dass der Kampf, der sich durch die von uns besprochene Zeit hindurch zog, ein Kampf um die Lehre Luthers vom Abendmahl war und für die lutherische Kirche mit dem Sieg derselben endete.

Das zu erweisen war die Aufgabe dieses Buchs.

---

1) Die schwäbisch-sächsische Concordie bei Heppe l. c III. Beil. II. pag. 129.

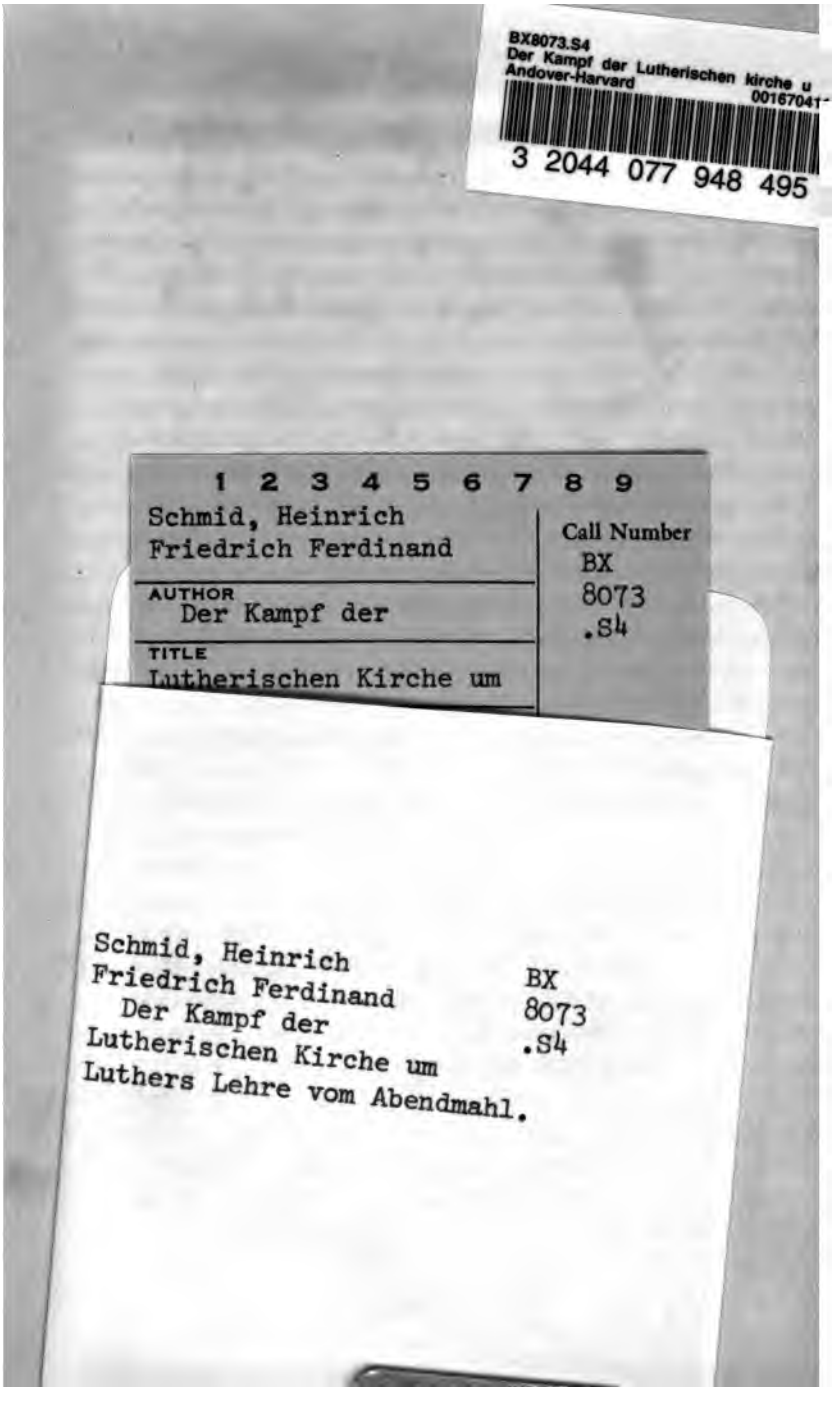
Register.

Adiaphora. Streit über die 111. 117.
Alber gegen Calvin. 175.
Alesius, Bericht desselben über Luthers letzte Aeusserungen über den Abendmahlsstreit. 54.
Altenburger Colloquium 1568. 256.
Andreae für Luthers Abendmahlslehre. 175.
— Anweisung zum heiligen Abendmahl. 184.
— Predigten. 339.
Apologie. 71—75.
Augustana. 61—71.
— Melanchthon und die 82. 98.
— die Aenderung, welche Melanchthon in ihr vornahm. 75—82.
— *variata* und *invariata*. 318.
— in Naumburg unterschrieben. 329.
Augsburger Reichstag v. 1566. 224. 338.
Balduin, Professor der Jurisprudenz in Heidelberg. 198.
Basel. Lutheranisirende Partei in 45.
Bejer Hartmann, an Westphal. 177.
Bern. Lutheranisirende Partei in 44.
Bernard's Bericht über die Verhandlungen in Wittenberg. 27.
Beuther, Rath des Kurfürsten v. d. Pfalz. 197.
Boquin, Professor der Theologie in Heidelberg. 197.
— auf dem Colloquium zu Heidelberg. 212.
Bremer Abendmahlsstreit. 186—194.
Brenz. 175.
Brenz Streit mit Lasco. 177.
— drei Predigten üb. 1. Cor. 11. 178.
— Urtheil über Luthers letztes Bekenntniss vom Abendmahl. 236.
— warnt den Kurfürsten von d. Pfalz vor P. Martyr u. Musculus. 199.
— seine Theilnahme an den grossen kirchlichen Ereignissen. 226.
— Verfasser des Syngramma. 226.
— seine Haltung im Streit des Tossanus. 234.
— über den Genuss des Leibes Christi von Seite der Unwürdigen. 234.
— über Johan. VI. 235.
— gedenkt keines Unterschieds zwischen der Lehre Zwinglis und der Calvins. 238.
Brenz gegen Barthol. Hagen. 238.
— legt der Stuttgarter Synode ein Glaubensbekenntniss vor. 239.
— seine zwei grossen Schriften *de divina majestate Christi*. 242.
Brück, Kanzler, die Differenzpunkte zwischen Luther und Zwingli. 15.
Bucer u. Luther. 10—29.
— Lehre vom Abendmahl bis zur Wittenberger Concordie. 4—27.
— Verfasser der Tetrapolitana. 11.
— mit Melanchthon in Cassel. 21.
— in Wittenberg. 22.
Bullinger über Einigungsversuche u. Verhältniss der Schweizer zur Augustana. 180.
Calvin. Stellung zu den Schweizern und zu Luther. 128.
— üb. Bucers Unionsbestrebungen. 131.
— über Luthers und Zwinglis Abendmahlslehre. 132—134.
— über Westphal. 160.
Calvins Schriften gegen Westphal. 163. 164. 166.
— Stellung zur Augustana. 187.
Canisius in Worms. 298.
Carlowitz. Melanchthons Brief an 106.
Catechismus Luthers. 56—61.
— Der Wittenberger 257.
Celle. Versammlung kursächs. Theologen in 103.
— Convent am 16. Novbr. 1548. 103.
Colloquium in Heidelberg am 3. Juni 1560. 212.
Confutationsbuch, das. 310.
Consensus Tigurinus. 121. 139. 142. 143.
— *Tigurinus*, verglichen mit der *confessio Helvetica prior*. 140—142.
— — Calvins Absichten mit ihm in Deutschland. 149.
Corpus doctrinae Misnicum, Normativ in Kursachsen. 256.
Cracau verhaftet. 280.
— stirbt im Gefängniss 1575. 281.
Cruziger, Professor in Wittenberg. 256. 281.
Curaeus, angeblich Verfasser der *exegesis perspicua*. 264.
Diller, Hofprediger in Heidelberg. 197.
— predigt über die vorgeschriebene Uebereinkunft. 205.

Dresden. Der Kurfürst beruft 1561 seine Theologen nach 248.
Eber, Paul, Vorrede zu Melanchthons Commentar zum Cor.-Brief. 243.
Eber fasst im Namen d. Wittenberger und Leipziger eine Erklärung ab über die Lehre v. Abendmahl. 244.
— fragt den Peucer um Rath, wie er sich in Dresden verhalten solle. 249.
— Schrift über das Abendmahl 1563. 251.
— und Peucer in Zwiespalt. 253.
Eitzen, Paul von, gegen Calvin. 155.
Ehem, Rath des Kurfürsten von der Pfalz. 197.
Engelmann's Streit mit Tossanus über das Abendmahl. 234.
Erast, Rath des Kurfürsten v. d. Pfalz. 197.
Erast, Gutachten über das Abendmahl. 211.
Erbach, die Grafen von, Melanchthonianer. 198.
— Georg, von Heshus in den Bann gethan. 204.
Eulenburg, Berathung in 250.
Exegesis perspicua. 264.
— — wer ist ihr Verfasser? 261.
— — ihr Inhalt und ihre Bedeutung. 270.
Flacius gegen Melanchthon in Betreff des Leipziger Interims. 114.
— aus Jena verjagt. 264.
— über die Frankfurter Beschlüsse. 295.
— Epistel an die in Worms versammelten Theologen. 295.
Frankfurt a. M. Convent in 1557. 294.
Frankfurter Reichstag 1558. 301.
— Recess. 303.
Friedrich II., Kurfürst v. d. Pfalz. 198.
— stirbt 12. Febr. 1559. 202.
Friedrich III., Kurfürst von d. Pfalz, sein Nachfolger. 202.
— entsetzt den Heshus und Klebitz. 205.
— holt ein Gutachten bei Melanchthon ein. 208.
— setzt einen Kirchenrath ein. 209.
— in Gefahr, vom Augsburger Religionsfrieden ausgeschlossen zu werden. 224.
— von den Ständen für nicht mit der A. C. gleichförmig erklärt. 338.
Gallus üb. d. Frankfurt. Convent. 295.
Grimma. Die Stände und Theologen zur Approbirung der neuen Agende in 105.
Grundveste, die. 259.
Hagen aus Nürtingen vor der Stuttgarter Synode. 239.
Hardenberg, über Luthers letzte Aeusserungen über den Abendmahlsstreit. 54.
Hardenberg im Verdacht, dass er nicht rein lutherisch v. Abendmahl lehre. 186.
— von dem Bremer Rath zu einem Bekenntniss über das Abendmahl aufgefordert. 187.
— Ausflüchte, bis er ein einigermassen unumwundenes Bekenntniss vom Abendmahl ablegte. 188.
— üb. d. Augustana u. Apologie. 190.
— drei Erklärungen über Abendmahl und Ubiquität. 190.
— Seine Erklärungen laufen auf die Schweizer Lehre hinaus. 194.
Heidelberger Catechismus. 214.
— — Gutachten der Wittenberger über den 254.
Helding in Worms. 298.
Helvetica prior. 39.
Herxhamer, Schullehrer in der Pfalz. 201.
Heshus, nach Heidelberg berufen. 194.
— seine Amtsentsetzungen in Goslar und Rostock. 195.
— Ruf nach Dänemark. 195.
— seine Neuerungen in kirchlichen Dingen. 196.
— Ursachen der Missstimmung gegen ihn. 197.
— thut den Grafen Erbach in den Bann. 204.
— thut den Klebitz in den Bann. 204.
— wider die Thesen des Klebitz. 203.
— seines Amts in Heidelberg entsetzt. 201.
— über *confessio invariata* und *variata.* 205.
Heshus, aus Jena verjagt. 264.
— gegen die *exegesis perspicua.*
Interim, das Augsburger und Leipziger. 99—120.
— Geschichte des Leipziger. 100.
— Grosses und kleines. 105.
— Inhalt des Leipziger. 110.
Klebitz, Privatschreiben an Heshus. 201.

Klebitz, seine Thesen. 203.
— von Heshus in d. Bann gethan. 204.
Klebitz, seines Amtes entsetzt. 201.
Kunz in Bern. 45.
Lasco, Johann a 153.
— aus Ostfriesland vertrieben. 176.
— sein Streit mit Westphal. 177.
— — — — Brenz. 177.
— sein Verlangen eines Religionsgesprächs. 179.
— über seine Stellung zur Augustana, und über die der heutigen Lutheraner zu derselben. 182.
Leipzig. Zum Abschluss des Interims Landtag in 104.
Luthers Lehre vom Abendmahl. 9.
Luther und Bucer. 10—29.
— über die Tetrapolitana 10.
— Bedingungen einer Vereinbarung mit den Oberländern. 16.
— über die Vorschläge Bucers. 17.
— über die der Schweizer. 29.
— über die *declaratio* der Schweizer. 29.
— Brief an die Schweizer, 1. Debr. 1537. 33.
— Verhalten zu den Schweizern erklärt. 34.
— Seine Verhandlungen mit den Schweizern. 37.
— Brief an die Venetianer. 48.
— kurzes Bekenntniss vom Abendmahl. 49.
Luther über Calvin u. dessen Abendmahlslehre. 52.
— in Eisleben über den Abendmahlsstreit. 55.
— Catechismus. 56.
Marbach in Strassburg empfiehlt den Heshus. 195.
— entwirft die pfälzische Kirchenordnung. 198.
Martyr, Peter, seine Lehre v. Abendmahl und Stellung zur Wittenberger Concordie. 144—146.
— nach Heidelberg berufen. 213.
Maulbronn, Colloquium in 242.
Meyer in Bern 45.
Medwisch. Versammlung in 245.
Meissen. Betreffs des Leipziger Interims der Ständeausschuss in 102.
Megander in Bern. 45.
Melanchthon gegen Bucers Behauptung, dass der Abendmahlsstreit ein Wortstreit. 15.
Melanchthons Instruktion nach Cassel. 21.
— mit Bucer in Cassel. 21.
— und die Augustana. 82—98.
— angebliches System. 84.
— Schwankungen in der Abendmahlslehre. 85.
— Aenderungen in Art. X. der Augustana. 89—95.
— an Carlowitz. 106. 116.
— mit dem ganzen Gang, den die Reformation genommen, vielfach unzufrieden. 117.
— Antheil an der Pfalz. 198.
— Gutachten an Kurfürst Friedrich III. v. d. Pfalz. 209.
Micronius. 153.
Minkwitz, Kanzler in Heidelberg. 198.
Mitteldinge. Streit über die 113.
Mörlin auf dem Colloquium in Heidelberg. 213.
Musculus nach Heidelberg berufen. 213.
Myconius, sein Bericht über die Verhandlungen in Wittenberg. 23.
— ein treuer Helfer Bucers. 46.
Naumburg. Convent in 316.
Naumburg. *Augustana* und *praefatio* unterschrieben in 329.
Naumburger Uebereinkunft wird fallen gelassen. 336.
Neser in Heidelberg. 205.
Olevianus nach Heidelbg. berufen. 213.
— verfasst den Heidelberger Catechismus. 214.
Otto Heinrich, Kurfürst von d. Pfalz, will sich ein Monument in der heiligen Geistkirche setzen lassen. 196.
— hatte sich an die Augustana angeschlossen. 198.
Pantaleon in Heidelberg. 205.
Pegau. Die Bischöfe und Theologen am 23. Aug. 1548 in 102.
Peucer, sein Bericht über den Vorgang mit P. Eber vor der Reise nach Dresden. 248.
— Urtheil über Ebers Schrift vom Abendmahl. 252.
— u. Eber in Spannung zu einander. 253.
— verhaftet. 279.
— aus dem Gefängniss entlassen 1586. 281.
— d. Kurfürsten Bericht über ihn. 284.
— Bericht über die erlittene Behandlung *in historia carcerum*. 290.

Pezel, Professor in Wittenberg. 256.
Pfälzer Streit. 194—225.
Philippisten. Der Gegensatz zwischen Lutheranern und 119.
Protestation der Theologen Schnepf, Mörlin, Strigel und Stössel in Worms. 299.
Reformirte Kirchenzeitung über eine Handschrift Hardenbergs. 54.
Regensburger Reichstag 1557. 293.
Responsa der Wittenberger, Leipziger und Rostocker Fakultäten über die Siebenbürgischen Confessionen. 245.
Rüdinger, angeblich der Verfasser d. *exegesis perspicua*. 265.
Schmalkalder Artikel. 75—82.
Schnepfs Schrift gegen Calvin. 175.
Schwabacher Artikel, verglichen mit denen der Augustana. 62.
Schweizer. Luther und die 29.
— ihre *declaratio* über die Wittenberger Concordie an Luther. 31.
— ihr Bekenntniss zu Zürich als Antwort auf „Luthers kurzes Bekenntniss". 51.
Schütz, verhaftet. 280.
— aus dem Gefängniss entlassen 1589. 281.
Siebenbürgen. Spaltung der Geistlichen in 245.
Stolo entwirft die pfälzische Kirchenordnung. 198.
Stössel, auf dem Colloquium zu Heidelberg. 212.
— verhaftet. 280.
— stirbt im Gefängniss 1576. 281.
Sturm in Strassburg über das Verhalten der kursächs. Theologen. 290.
Stuttgarter Synode, Decbr. 1559. 239.
Sulzer Simon, in Bern. 45.
Supplication der Flacianer an alle evangelischen Stände. 313.
Supplik von 3 Jenaer Theologen. 314.
Sylvius Stephan, meldet sich um den theologischen Dr.-Grad in Heidelberg. 202.
Syngramma Suevicum. 226
— es entspricht dem Bekenntniss Luthers. 233.
Tetrapolitana, ihre Abendmahlslehre nicht so schroff wie die Zwinglis. 10
Timanns Schrift gegen Calvin. 175.
— *farrago*. 186.
Torgau. Die Landstände in 280.
Tossanus in Mömpelgard, sein Streit mit Engelmann. 234.
Tremellius nach Heidelberg berufen. 213.
Ursinus nach Heidelberg berufen. 213.
— verfasst den Heidelberger Catechismus. 214.
— über das Verhalten der kursächsichen Theologen zu dem Kurfürsten. 288.
Utenhoven 153.
Venningen, Erasmus von, Hofrichter in Heidelberg, eifriger Lutheraner. 198.
Vögelins Aussagen über die *exegesis perspicua*. 264. 267. 268.
Wallonische Gemeinde in Dänemark, Kolding, Rostock, Wismar, Lübeck. 152—155.
— — in Emden aufgenommen. 155.
— — in Frankfurt a. M. 176.
Westphal, 120. 146.
— Schriften. 151. 152. 164.
— Streit mit Lasco. 177.
Widebram. Professor in Wittenberg. 256.
Wittenberger Catechismus. 257.
Wigand gegen die *exegesis perspicua*. 270.
Wittenberger Concordie. 8—29.
— — ihr Bekenntniss vom Abendmahl. 20.
— — des Myconius Bericht über sie. 23.
— — des Bernard Bericht über sie. 27.
— — ihre Aufnahme in d. Schweiz. 30.
— — durch den *Consensus Tigurinus* zu Grab getragen. 144.
Wittenberg. Zusammenkunft der Oberländer in 22.
Worms. Instruktion an die sächsischen Theologen in 297.
— Colloquium zwischen Katholiken und Protestanten in 298.
Würtemberger Theologen, ihr Eintreten in den Abendmahlsstreit. 226.
Würtemberger Theologen, ihre Censur des Wittenberger Gutachtens über den Heidelberger Catechismus. 253.
Zanchius über Klebitz 207.
Zwinglis Lehre vom Abendmahl. 121.


BX8073.S4
Der Kampf der Lutherischen kirche u
Andover-Harvard
00167041-
3 2044 077 948 495

1 2 3 4 5 6 7 8 9
Schmid, Heinrich
Friedrich Ferdinand
AUTHOR
Der Kampf der
TITLE
Lutherischen Kirche um
Call Number
BX
8073
.S4

Schmid, Heinrich
Friedrich Ferdinand
Der Kampf der
Lutherischen Kirche um
Luthers Lehre vom Abendmahl.
BX
8073
.S4